(Conto corrente con la Posta)

LA CRITICA

Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia

DIRETTA DA B. CROCE

Abbonamento annuo Lire 8,00

DIREZIONE: *Via Atri, 23 - NAPOLI*

(Conto corrente con la Posta)

RIVISTA FILOSOFICA

DIRETTA DAL

Sen. Prof. CARLO CANTONI

Abbonamento annuo L. 12,00

PAVIA - Via Cardano, 4 - PAVIA

Biblioteca del "LEONARDO"

GIULIANO IL SOFISTA

VITA INTIMA

(Edizione fuori commercio)

GIULIANO IL SOFISTA

Del linguaggio come causa d'errore

Lire UNA

Di prossima pubblicazione:

GIAN FALCO

Il Crepuscolo dei Filosofi

(Saggi polemici su **Kant, Hegel, Schopenhauer, Comte, Spencer, Nietzsche**, seguiti da un epilogo sul *Domani della Filosofia*).

Il "LEONARDO" si trova in vendita in Firenze nella Libreria F.lli Bocca di F. Lumachi (Via Cerretani) e nella Libreria Beltrami (Via Martelli).

AMMINISTRAZIONE

Sono usciti del *Leonardo* sinora i seguenti numeri:

Anno 1903. Prima serie (8 pag., carta a mano)

I. 4 Gennaio (raro).
II. 14 Gennaio (raro).
III. 27 Gennaio.
IV. 8 Febbraio.
V. 22 Febbraio.
VI. 8 Marzo.
VII. 29 Marzo.
VIII. 19 Aprile.
IX. 10 Maggio (esaurito).

Anno 1903. Seconda serie.

X. 10 Novembre (pag. 16) (esaurito).
XI. 20 Dicembre (pag. 24) (raro).

Anno 1904. Seconda serie.

XII. Marzo (pag. 32).
XIII. Giugno (pag. 36) (esaurito)
XIV. Novembre (pag. 40).

Inoltre un opuscolo di 24 pag., n. 2, della biblioteca *Leonardo*, che conta per un numero, nel Febbraio 1904.

Nel 1905 usciranno almeno 6 fascicoli di almeno 32 pagine al prezzo di L. 5 per l'Italia e di L. 7,50 per l'estero. Gli abbonati avranno diritto alle tavole fuori testo e ai numeri della Biblioteca del **Leonardo** che usciranno dentro l'anno.

Le collezioni complete delle due serie del **Leonardo** sono ormai introvabili, ma se ne stanno formando due o tre che saranno messe in vendita al prezzo di **L. 25** ciascuna.

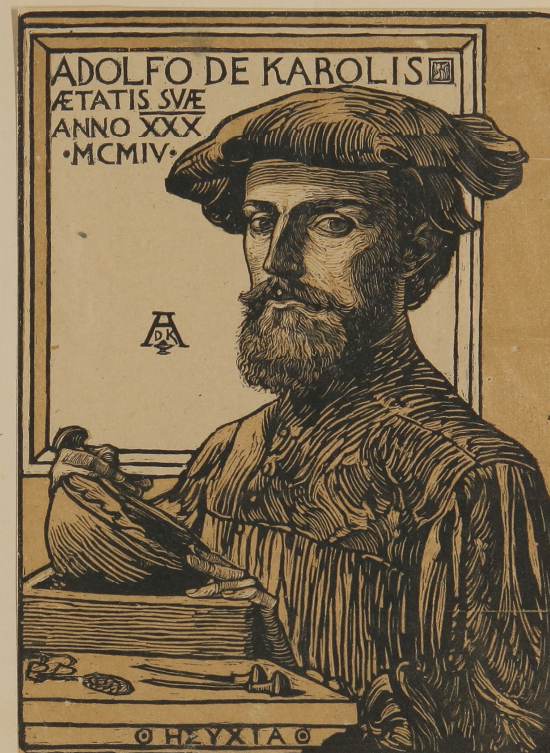
Per tutto quello che si riferisce alla Direzione e all'Amministrazione rivolgersi a FIRENZE, Borgo Albizi, 14.

Anno III - Seconda Serie - Febbraio 1905

DIREZIONE E AMMINISTRAZIONE:

FIRENZE — 14, BORGO ALBIZI, 14 — FIRENZE

Questo numero costa L. 1.00.

5469878

F.A. LEON. A. A

LA LEGGENDA DELLA GRECIA

II.

MMETTENDO che i numerosi poeti e poetastri che hanno avuto la cattiva abitudine di « inforcare il caval Pegaseo » da Boiardo in poi che fu l' inventore di questo mito, avessero saputo che presso i Greci il caval Pegaseo dalle corte ali, quale fu impresso sulle monete della bimare Corinto, non avea parentela alcuna con le Muse, bisogna credere che in virtù del classicismo dominante, si sarebbero consolati con altre immagini egualmente stereotipate, e si sarebbero astenuti da questa moderna modificazione del mito di Pegaseo. Ed avrebbero avuto torto; giacchè la critica, assai meno mortifera avvelenatrice della immaginazione di quel che non si creda, non toglieva questa bellezza (se v' era), nè ne aggiungeva (se mancava), alla comune immagine cui i poeti e i poetastri si credevano obbligati d'affidare l' incarico di rappresentare il loro estro nascente.

Se noi riesciremo dunque a scoprire la modernità della Grecia, e troveremo che l' idea che ci facciamo di Atene è dovuta infinitamente più a noi moderni che a coloro che vissero in Sparta e in Tebe, e che i loro nomi, le loro opere, le loro azioni, le loro idee, le loro formule, non ci furono che facili occasioni di mettere in luce noi stessi, di esprimere i nostri gusti, di incastonare su vecchi gioielli nuove pietre, con ciò noi non diremo punto che i Greci veri valessero meno o più dei Greci fantastici, nè che la nostra creazione è migliore o peggiore della loro.

Certo però, qualunque sia il loro valore, questo valore si rifletterà in noi; ed è vecchia osservazione quella che all' interprete d' un uomo o d'un tempo, è da attribuirsi gran parte della lode che va al tempo e all' uomo; sicchè noi sappiamo a chi girare il borghesismo economico del Socrate di Senofonte, e l' idealismo civico del Socrate di Platone.

Se una illusione storica ha trasportato nel V secolo avanti Cristo, idee e gusti del XVIII e del XX, il valore e il perchè di questa illusione non posson cambiare, restano tali e quali noi li sentivamo prima di cercarne l'origine della leggenda.

La *Leggenda della Grecia* non è dunque un libello contro i Greci o contro il classicismo; abbiamo per far questo, tanti altri mezzi, che non vale la pena di usare quelli degli eruditi e dei medicastri, i quali, per aver trovato, poniamo il caso, che una parola attribuita a Cristo è invece di un padre della Chiesa, o che un maestro di musica è finito in manicomio, credono d'aver con ciò distrutto il valore della parola di Cristo, e d' aver fatta una critica alle opere del maestro impazzito.

Anzi, il fatto che un certo paese è stato scelto come il punto di ritrovo di tanti sogni moderni, da quello della laicità del pensiero (che non credo esistesse in Grecia) fino a quello della irreligiosità e mancanza del senso del soprannaturale (che invece è facilissimo provare esistesse), mostra che quel paese doveva avere qualcosa, doveva esser disposto in modo, doveva avere agito in un certo senso, da offrirsi come un riparo comodo, se non totalmente sicuro, per i nostri desiderati. Tacito ha certo esagerato alcune qualità dei Germani; ma la sua Utopia non poteva trovare luogo più adatto a sè stessa della Germania.

Inoltre, se un corpo di idee, o almeno di formule ha avuto tanta vitalità da compiere uno di quegli sviluppi che uno dei primi evoluzionisti, il cardinale Newman, ha posto nella classe storica, che è giunto sempre vivace fino ai giorni presenti, ed ha avuto una forza di opposizione e di imposizione meravigliosa, ciò dimostra che a questo corpo di formule possono felicemente corrispondere molte tendenze umane delle più durature. Così l'investigare la fortuna della idea greca, non sarà che una investigazione di psicologia; giacchè l'arte (e la leggenda della Grecia è una delle più grandi poesie scritte dai moderni) è la meravigliosa portinaia che possiede le chiavi fatate dei palazzi dell'anima.

Ma il valore non si determina che secondo un fine; il fine è la misura del valore. *La Leggenda della Grecia* può andare da un valore minimo per certi fini, ad un valore massimo per certi altri; può essere 0 e può essere 100. Se essa si è formata, ha vissuto, ha prosperato, ha colorito tutta una classe di uomini, una moltitudine di poeti, ed è stata presa come simbolo di certe tendenze morali, è segno, che per quelle tendenze, per quei poeti, per quegli uomini, essa doveva rappresentare il valore massimo, valore per di più non smentito dalla esperienza giacchè essa ha perseverato nella sua vita, ossia nella sua azione.

Il valore della Grecia, ecco dunque che non può essere dato che con lo investigarne gli effetti. Dire quale azione esso ha compiuto, mostrare da che lato ha modificato il mondo, verso dove ha diretto gli uomini, è dire anche la estensione, la varietà, la profondità, dei significati del classicismo. E non può essere fatto in un articolo. Dirò solo, per quelli che conoscono la mia *Vita Intima*, che la leggenda della Grecia è stata elaborata come simbolo, tendenza e strumento verso la *Vita Esterna* e che tutte le modificazioni, amputazioni, miglioramenti, deformazioni, consolidamenti, fatti alla Grecia puramente documentaria che noi possediamo portano tutti le traccie di questa finalità. Secondo questa finalità la leggenda della Grecia ha rappresentato il massimo, il più vivace, il più duraturo valore.

I Greci stessi hanno dato l'abbrivio a questa corsa; essi sono stati — come ha dimostrato un eccellente ingegno intuitivo, Gobineau — i primi creatori volontari della propria leggenda; sicchè si può essere tanto condiscendenti da ammettere che il primo germe della *Prière sur l'Aréopage*, o i primi tratti dell'Apollineo e Dionisiaco di F. Schlegel, furono nei Greci.

Accanto a queste deduzioni v'è luogo per una azione; lo scoprire una leggenda, apre all'animo uno spiraglio sulla possibilità di ricostruirla, di correggerla, magari di crearne una nuova. Per le leggende non si ha lo stesso rispetto che si ha per la storia. E sebbene da fanciullo io mi sia spesso rammaricato per la mancanza di una Storia Patria a modo mio, dove il biondo Corradino non perdesse la testa, e Lutero morisse ubriaco in fondo a una botte di birra, pure ora che son vecchio ed ho messo giudizio, non ardirei, se non forse segretamente, scrivere una storia del mondo con le mie correzioni ed aggiunte; per una leggenda invece provo meno pudore.

Quale sarà dunque per me la *vera* Grecia, cioè, la Grecia quale io la desiderei vedere? La Grecia come io l'ho vista, m'è apparsa sotto forma di un dialogo drammatico e gigantesco, che ha avuto per iniziatori Omero ed Esiodo, per indice finale Aristotile, per punto sommo Socrate e i Sofisti. Omero ed Esiodo han dato il tono alle due parti del dramma, sorta di contrasto premedioevale, non già fra l'anima e il corpo, fra l'anima e il cuore, come in Fra Jacopone e in François Villon, ma fra l'idea e l'immagine, tra la filosofia e la poesia. Fare della storia della Grecia un dialogo grandioso, e mettervi i cori dei secoli, e il trionfo finale del misticismo, e urtare la tragicità di Eschilo con il razionalismo d'Euripide, come in un bagliore di tramonto fare illuminare la scena dal rogo degli Alessandrini, racchiudere in cento pagine otto secoli di vita — ecco il mio sogno Greco.

Ma è questa la *vera* Grecia? e chi ci crederebbe? forse neppure io. Gli eruditi mi correggerebbero le date; i poeti, sarebbero così ingenui, da oppormi i loro sogni; i filosofi, troverebbero che non ci sono definizioni, e nella loro prodigalità d'ubriachi di logica, me ne vomiterebbero addosso qualche diecina.

E poi? non sarebbe anche questa una proiezione nel passato del nostro presente? Il dialogo dura tuttora; la battaglia continua; ma chi v'è in mezzo non la vede, non scorge che il nemico di faccia.

Solo pochi, duci o spettatori, vedono dall'alto; e costringono a un sorriso la faccia, mentre s'agita in loro l'anima selvaggia del guerriero.

GIULIANO IL SOFISTA.

I TROPI DELLA LOGICA

Words as a Tartar's bow do shoot back upon the understanding.
FR. BACON, (*Adv. of learn*, V.)

LA difficoltà di descrivere, rappresentare, classificare le attitudini e le operazioni mentali senza ricorrere a metafore desunte dal mondo fisico da lungo tempo ha richiamato l'attenzione dei filosofi.

Essi non hanno mancato di utilizzarlo per cavarne, a seconda delle loro speciali preferenze, le conclusioni più opposte e disparate.

Così mentre il Locke (*Essay*, III, 2) vede in esso una prova e una verifica della sua tesi « che tutte le nostre nozioni hanno origine dalle impressioni dei sensi », il Leibniz invece cerca trarne partito in favore della primordialità delle intuizioni spaziali (direzione, distanza, moto ecc.). (*Nouveaux Essais*, III, 1).

L'esame dei vantaggi e degli inconvenienti che l'impiego di queste metafore presenta, offre nondimeno un campo di ricerca che si può dire quasi affatto inesplorato.

La recente pubblicazione di un volume (1) nel quale è richiamata attenzione all'importanza di questo genere di ricerche, mi dà occasione di esprimere in proposito qualche osservazione.

Benchè di questo argomento non abbiano mancato di occuparsi i cultori di quel ramo di psicologia applicata che i Greci chiamavano la Retorica, pure le loro trattazioni, dato il fine pratico che avevano in vista, non potevano che riferirsi, quasi esclusivamente, all'impiego delle metafore come mezzo di persuasione o di allettamento, e solo incidentalmente al loro ufficio nella prova e nella ricerca. Ciò non toglie che anche in esse si trovino osservazioni di non trascurabile portata filosofica, come ad esempio quella con la quale Aristotile, precorrendo il concetto moderno del simbolismo come un mezzo per economizzare il pensiero, afferma che la causa per la quale le metafore e i paragoni piacciono e predispongono l'ascoltatore in favore di chi li fa, è che essi lo mettono in grado di schivare della fatica, utilizzando in certo modo le cognizioni che già possiede, per l'acquisto e l'ordinamento di quelle che gli si vogliono comunicare.

(1) LADY VICTORIA WELBY. *What is meaning?* London, Macmillan 1903, pag. XXXII, 321.

A chi si proponga un'indagine sistematica sull'uso delle metafore come mezzi di rappresentazione dei fatti mentali si presentano due vie da seguire. Allo stesso modo come in idrodinamica volendo studiare l'andamento di un liquido in moto si può prendere a considerare una determinata sezione della vena fluida, determinando la velocità e la direzione delle varie porzioni di liquido che passano successivamente per essa, oppure considerare, invece, una data porzione del liquido, determinando le velocità e le direzioni che essa assume successivamente nell'attraversare le successive sezioni, così anche qui si può partire o dalla considerazione di una determinata immagine, esaminando quali sono i vari fatti mentali che essa può essere adoperata a rappresentare, oppure partire da un determinato processo mentale, e passare in rassegna le diverse imagini suscettibili di rappresentarlo.

La convenienza di seguire l'una piuttosto che l'altra di queste due vie è soggetta a variare a seconda dei casi. È naturale che i vantaggi di seguire la prima si presentino tanto più grandi quanto più numerose sono le diverse applicazioni possibili di una data immagine ai processi mentali, mentre la seconda via è tanto più opportuna a seguire quanto più numerose sono le immagini diverse mediante le quali uno stesso procedimento mentale è stato, o può essere, rappresentato.

I casi di questa seconda specie si presentano come assai più importanti di quei della prima per chi, oltre che dall'interesse puramente teorico di approfondire l'analisi del meccanismo dei processi mentali, sia mosso anche dall'intento, relativamente pratico, di ricavare, da tale analisi, delle norme atte a regolare il gioco delle attività dello spirito e a disciplinare il loro svolgimento.

È quindi ad essi che sarà rivolta specialmente attenzione nelle seguenti osservazioni, nelle quali, appunto per tale ragione, il procedimento seguito sarà il secondo dei due che ho sopra distinti.

Il miglior modo di far rilevare la portata filosofica che le ricerche sopraddette sono atte ad assumere, mi sembra sia quello di presentarne l'applicazione a qualche esempio concreto. Quello che si presenta come più opportuno a tale scopo è quello delle metafore rappresentatrici dell'operazione del *dedurre*.

I vari tipi di immagini, adoperate per esprimere il fatto che una data affermazione è deducibile da un'altra, si possono classificare grossolanamente sotto i tre seguenti capi:

1) Quelle nelle quali si ricorre al concetto di *appoggio*, o a quello di *sostegno*, come avviene ad esempio, quando si dice che date conclusioni si « basano » o si « fondano » su date premesse, oppure « dipendono » (o anche « pendono ») da esse, o si « riattaccano » ad esse. È così che si parla dei « fondamenti » della geometria, delle « basi » della morale ecc.

2) Quelle che si riferiscono alla relazione di *contenere*, o *includere*. Queste si suddividono in due gruppi, a seconda che la conclusione si riguardi come contenuta nelle premesse, oppure, al rovescio, queste ultime si riguardino come contenute nella conclusione, riguardando invece la deduzione come un'*analisi*, o una *riduzione*, come un'operazione, cioè, analoga a quella di un chimico che decompone un corpo nei suoi elementi. Nel primo caso le premesse sono concepite come *implicanti*, nel secondo come *esplicanti* (spieganti) la conclusione che da esse si deduce.

3) Le metafore del *salire* e dello *scendere*, come quando si parla di conseguenze che « discendono » da dati principii, o da principii ai quali si « risale », o come quando si paragona il « corso » del ragionamento a quello di un fiume, e si parla di proposizioni che « derivano » (découlent) o « sgorgano » o « erompono » o « emanano » ecc. dalle premesse da cui sono « tratte ». A questo stesso gruppo, o al precedente, si possono aggregare anche le metafore a base biologica nelle quali si concepiscono le conseguenze di date premesse come « generate » delle medesime o le premesse come delle « radici » o dei « semi », ecc.

Una caratteristica del primo gruppo di metafore, di quelle cioè che rappresentano il dedurre come un « appoggiare » o « appendere » un'affermazione ad un'altra, consiste in ciò che esse si prestano a dar corpo a una delle più radicali obiezioni che possono essere sollevate contro la deduzione come mezzo di prova, all'obiezione cioè che Leibniz qualificava (con un'immagine che si riferisce, come vedremo, al secondo gruppo di metafore da noi considerate) col nome di « *difficultas Paschaliana de resolutione continuata* ». Questa obiezione — che certamente Pascal non è stato il primo a sollevare e che non ha mai cessato di essere enunciata, sotto le forme più diverse, a cominciare da quando il concetto della deduzione come forma speciale di ragionamento si presentò alla mente dei primi sofisti greci — consiste nell'osservare che tutti i processi nei quali si cerca provare qualche affermazione deducendola da altre, si devono basare in ultima analisi su delle affermazioni che alla loro volta, non possono essere dedotte da alcun'altra, su affermazioni, cioè, che non possono essere provate se non ricorrendo a qualche altro procedimento (induzione, intuizione ecc.) di cui la deduzione non può garantire la validità (1). La certezza, quindi, che compete alle conclusioni di un ragionamento deduttivo, per quanto rigoroso, non può in alcun modo esser ritenuta superiore a quella che siamo disposti ad attribuire a delle affermazioni non giustificabili per mezzo di deduzione, di modo che la deduzione, lungi dal dover esser riguardata come il tipo dei processi mentali che conducono a conclusioni sicure, sarebbe da riguardare solo come un mezzo per fare partecipare un maggior numero di affermazioni alla certezza che, indipendentemente affatto da ogni ragionamento deduttivo, alcune nostre credenze già possiederebbero. Chi deduce non sarebbe quindi un *produttore*, ma un *distributore* di certezze, un rivenditore al minuto di una merce che la sua attività non contribuisce in alcun modo a produrre.

A quali artifici fossero costretti a ricorrere quelli tra i filosofi ai quali premeva difendere la dignità e il valore probativo della deduzione contro l'obiezione suddetta, si vedrà meglio quando passeremo ad esaminare il secondo gruppo di metafore rappresentatrici della deduzione, quelle cioè che potremmo caratterizzare come le metafore *chimiche*.

Ciò che per ora importa notare è che, qualunque opinione si possa avere sull'esistenza o no di premesse che *non abbiano bisogno* di essere alla loro volta provate, essa non può affatto pregiudicare la questione del maggiore o minor valore della deduzione, considerata anche soltanto come mezzo di accertamento delle nostre cognizioni. Non ostante infatti le suggestioni contrarie, derivanti dalle immagini che rappresentano le premesse come delle « colonne » o degli « uncini » da cui la conclusioni sono sostenute, i vantaggi che si ricavano, in riguardo alla certezza delle nostre opinioni, dal riconoscere che una proposizione è deducibile da altre, non consistono sempre, nè esclusivamente, nel fatto che essa venga in tal modo a fruire della maggior certezza di cui queste ultime godono. Il caso opposto, quello cioè nel quale la verità e la certezza delle conclusioni, deducibili da date premesse, serve ad accrescere e a consolidare la certezza delle premesse medesime, non è nè meno frequente nè meno importante a considerare. I due vantaggi si riscontrano, anzi, ben raramente disgiunti l'uno dall'altro, in quanto non v'è ramo di

(1) L'obbiezione è espressa colla massima energia da Aristotile (*Analyt. Poster.*, Lib. I, c. 3).

ricerca (neppure la geometria) nel quale le premesse siano così indubitabilmente sicure da non poter ricevere qualche ulteriore plausibilità dal fatto di condurre a conclusioni approssimativamente verificabili, mentre non v'è nessun fatto (ad eccezione forse, delle cosiddette *testimonianze della coscienza*, escludenti ogni elemento di previsione) la cui credibilità non possa eventualmente essere accresciuta dal fatto di essere in accordo con le conseguenze di qualche teoria anteriormente accettata. Il che è tanto vero che, quando ci troviamo davanti a fatti eccezionalmente strani (cioè troppo in contrasto con quelli che le nostre prevenzioni ci condurrebbero ad aspettare), quelle costatazioni, o testimonianze stesse che basterebbero a farceli credere se il suddetto contrasto non sussistesse, sono spesso insufficienti a convincerci della loro realtà: come avviene, per esempio, nei casi ai quali si applica la celebre argomentazione di Hume sui miracoli.

La relazione tra le premesse e le conclusioni di un ragionamento deduttivo non è quindi correttamente descritta dal dire che questi si *appoggiano* su quelle, a meno che all' immagine volgare di un oggetto appoggiato a un altro, si sostituisca l'altra più generale, e più scientificamente precisa, di due corpi che si attraggano e dei quali quindi ciascuno, quando sia a contatto con l'altro in modo che si eserciti pressione tra loro, può esser riguardato come sostegno dell' altro.

Il domandarsi allora su che cosa poggiano le verità fondamentali, alle quali un dato ordine di deduzioni dà luogo, apparirebbe non meno irragionevole del chiedere, per esempio, perchè la terra resti sospesa nel vuoto e perchè non abbia bisogno di sostegni che la sorreggano. (1)

Analoghe osservazioni si applicano all' immagine che rappresenta le conclusioni come *attaccate* alle premesse per mezzo del *filo* del ragionamento. Anche con questa immagine, infatti, la diffusione e le comunicazioni della certezza sono concepite come effettuantisi in una sola direzione, cioè, dalle premesse alle conclusioni; non si tien conto, cioè, del fatto, che la deduzione può servire anche allo scopo opposto, allo stesso modo come la corda colla quale si legano tra loro degli alpinisti in una ascensione pericolosa serve tanto a garantire la sicurezza dell'ultimo come del primo di essi, o di qualunque altro di quelli che ne sono avvinti.

I processi deduttivi nei quali la certezza delle affermazioni, che si prendono come punto di partenza, prevale su quella delle conclusioni alle quali esse conducono, si qualificano ordinariamente col nome di *dimostrazioni*, mentre quelli nei quali il contrario avviene, nei quali, cioè, dei fatti sicuri sono riattaccati a premesse discutibili, si qualificano ordinariamente col nome di *spiegazioni*. Ma tanto gli uni quanto gli altri sono egualmente processi deduttivi, ed in ambedue i casi si ha egualmente bisogno di tutto l'apparato e di tutti i sussidi dai quali l'operazione dal dedurre può essere facilitata e garentita. Si può anzi affermare che l'aver preso coscienza di ciò — l'aver cioè riconosciuto, che anche quando le premesse di un ragionamento deduttivo sono meno certe delle eventuali conseguenze che se ne traggono, rimane nondimeno importante procedere con rigore con coerenza con precisione — costituisca una delle principali caratteristiche dell'attitudine del pensiero scientifico moderno di fronte a quella tipicamente rappresentata dal pensiero greco.

Questo infatti, mentre manifestava il massimo ardire costruttivo in quei campi nei quali, come nella geometria, la certezza del punto di partenza raggiungeva il massimo grado, nei campi invece nei quali, come nella fisica e nella meccanica, tale fatto non avveniva, non riescì a sollevarsi che di poco (eccetto in parte nell'astronomia) al di sopra di un empirismo grossolano, incapace di vedere tra i fatti altre connessioni che quelle che si presentano spontaneamente a chi li osserva passivamente senza giovarsi di qualsiasi preconcetto ordinatore o selettivo.

Passando ora al secondo gruppo di metafore, e anzi tutto a quelle che rappresentano la deduzione come un processo diretto a *estrarre* dalle premesse ciò che vi è già *contenuto*, la prima osservazione da fare è che anche esse come quelle del gruppo precedente tendono indebitamente a deprimere e sminuire l'importanza della deduzione rispetto agli altri processi di ragionamento o di ricerca.

Dire infatti che le conclusioni di un ragionamento deduttivo si trovano già, sia pure *implicitamente*, contenute nelle premesse, differisce ben poco dal dire che le prime, non solo non affermano niente di più, ma, anzi, affermano qual cosa di meno, di quanto nelle premesse stesse si trovi già asserito.

È noto il modo col quale il primo gran teorico

(1) A quei logici poi che, estendendo la stessa immagine del « sostegno » anche al caso dell'*induzione*, vanno eercando il « fondamento » di quest'ultima, si potrebbe far notare come un' induzione *con fondamento*, cioè per la quale si fosse in grado di addurre qualche ragione « giustificante » la conclusione che con essa si trae dai fatti osservati, cesserebbe per ciò solo di essere un'*induzione*, per diventare una *deduzione* (sia pure « appoggiata » a qualche altra induzione anteriore). A meno di chiamar « *fondamenti* » di un' induzione i fatti particolari dalla cui constatazione essa prende le mosse, si deve ammettere che l' induzione è, per definizione, un ragionamento « *senza fondamenti* ».

della deduzione, Aristotile, ha tentato di parare a questa obiezione. Egli ricorre ad un'altro paragone, basato sul suo favorito contrasto tra *forma* e *materia*. Paragona, cioè, il lavoro di chi deduce a quello dello scultore che, pur levando da un masso alcune delle sue parti, ottiene qualche cosa che vale più del masso medesimo. Se, invece di una statua, egli avesse parlato d' uno strumento o d' un' arma, per esempio d'una lente o d' un pugnale, costruiti parimenti col levare, da una data posizione di *materia prima*, delle parti la cui presenza sarebbe d'ostacolo allo scopo al quale lo strumento o l' arma devono servire, il paragone sarebbe stato ancora meglio adatto a porre in luce l'ufficio della deduzione come attività organizzatrice delle cognizioni in vista del raggiungimento di fini determinati, non escluso s' intende quello di guidare alla ricerca dell' acquisto di nuove cognizioni (1).

Il contrasto fra il processo di deduzione e gli altri, puramente, o predominantemente, passivi di osservazione, di contemplazione, di registrazione dei dati dell' esperienza, o dell' intuizione, potrebbe infatti essere paragonato a quello che intercede tra le operazioni di *censimento*, dirette solo a riconoscere e descrivere lo stato della popolazione in un dato paese e tempo, e quelle di *coscrizione*, aventi invece in vista di scegliere e determinare quella parte di una data popolazione che è valida a portare le armi (2).

Ma anche in un altro senso, affatto opposto al precedente, come già si accennò indietro, le immagini riferentesi al *contenere* sono suscettibili di rappresentare la relazione fra le premesse e le conclusioni di un ragionamento deduttivo. Si può cioè riguardare le premesse, dalle quali una data conclusione è dedotta, non come includenti o implicanti la conclusione stessa, ma al contrario come gli elementi più *semplici* di cui essa si compone, e nei quali essa può venir risoluta. È l' immagine preferita da Platone quando nel Teeteto (200-208) paragona le premesse fondamentali delle singole scienze alle lettere dell'alfabeto (στοιχεῖα) dalla cui combinazione risultano le sillabe, le parole, le frasi. Ed era naturale che, come lo dimostra il titolo stesso dell'opera d'Euclide, questa immagine trovasse speciale favore fra i geometri, in quanto nessun' altra è così atta a ribattere l'obiezione di cui abbiamo parlato indietro. Alla luce, infatti, di questo paragone, tale obiezione compare come poco meno assurda di quella che si volesse sollevare contro l'ingegno o l'originalità di un poeta osservando che tutte le parole da lui adoperate sono già registrate nel dizionario (1).

A questo notevole vantaggio che la rappresentazione, che abbiamo chiamata chimica, della deduzione offre di fronte agli altri modi di rappresentazione prima esaminati, si contrappone tuttavia un inconveniente che è interessante notare. Essa tende cioè a fare attribuire alla distinzione tra verità *semplici* e verità *complesse* un valore assai superiore a quello che essa merita, e a presentare come l'ideale supremo della ricerca scientifica la determinazione di verità assolutamente *primordiali, indecomponibili, atomiche*, atte a generare tutte le altre mediante i loro vari aggruppamenti.

È nel Leibniz sopratutto che questa idea si presenta sotto la forma più classica, ed è noto il suo paragone delle verità ai numeri, ciascuno dei quali, se non è un numero primo esso stesso, è sempre decomponibile, e in solo modo, in una determinata serie di fattori primi.

Si viene con ciò a perdere di vista che, alla domanda se una data proposizione sia dimostrabile o no, si può dare diversa risposta a seconda della scelta che si faccia delle altre proposizioni di cui si intende permettere l' uso nella dimostrazione che se ne richiede. Il che vuol dire che la *semplicità* o *complessità* di una data affermazione sono qualche cosa di estremamente relativo, qualche cosa che dipende dal proposito al quale l'affermazione stessa si riferisce, dal luogo dove la si enuncia, dall' indole della trattazione di cui fa parte ecc. Se si vuol quindi continuare a parlare della deduzione come di un' *analisi* bisogna ben tener presente come le proprietà di cui tale analisi gode sono ben diverse di quelle proprie dell'analisi chimica, nella quale non potrebbe certamente presentarsi il caso che, tra i composti di un dato corpo, si trovassero anche gli elementi di cui esso si compone. È da notare, a tale riguardo, la perfetta analogia tra il processo di deduzione e quello di « definizione ». Il domandare se una data proposizione è dimostrabile o no, o se un dato concetto è definibile o no, senza indicare, nel primo caso, quali sono le premesse che si accettano, e, nel secondo, quali sono i concetti che si presuppongono dati, non ha maggior senso del domandarsi se un dato corpo si muove o sta fermo, senza indicare quali sono gli altri corpi dai quali intendiamo considerare le sue successive distanze. Il concetto della definizione come un processo di decomposizione, o analisi, delle nozioni nei loro elementi più semplici e più generali porta immediatamente a porre in contrasto la relazione in cui questi si trovano, di fronte alle nozioni che concorrono a costituire, con quella, *inversa*, in cui si trovano invece gli individui, rappresentati da un dato concetto, di fronte a quelli, più numerosi, rappresentati dai concetti più generali mediante i quali esso è definito. Di qui la distinzione, tanto importante nella logica, tra l' *estensione* e la *comprensione* d' un dato concetto, così chiaramente caratterizzata già da Aristotele. (Metafisica, c. 25).

(1) « La parte val meglio del tutto » è uno dei proverbi che più frequentemente ricorrono nei dialoghi di Platone.

(2) Sul significato, originariamente militare, del termine tecnico greco indicante l'ordinamento deduttivo di una data trattazione è da vedere l'interessante monografia di H. Diels (*Elementum*, Teubner, 1899).

(1) Sull'origine della parola latina scelta (da Lucrezio e da Cicerone) per tradurre il termine greco *stichium* lo stesso Diels ha un ipotesi ingegnosa che può sembrar strana a chi non conosca le prove che egli adduce per sostenerla. Con *elementa* i latini avrebbero indicato originalmente i pezzetti di avorio (elepenta, elephanta) di cui si servivano gli intarsiatori. Anche Quintiliano paria (I, I, 26) delle *eburneas literarum formas* che erano in uso per insegnare l'alfabeto ai bambini.

Anche le metafore del terzo gruppo, quelle cioè che qualificano il passare delle premesse alla conclusione come un *discendere*, e il ricercare le premesse d'una conclusione come un *ascendere* o un *risalire*, hanno questo di comune, con quelle del tipo ora esaminato, che sono applicabili a rappresentare, oltre che il processo di deduzione, anche quello di definizione. Questo è infatti spesso caratterizzato anche come consistente nel risalire dalle intuizioni particolari ai concetti più generali *sotto* i quali esse rientrano.

Di questa ultima immagine non è che una variante quella rappresentata dal cosidetto *albero di Porfirio*, nel quale le successive diramazioni, che si staccano dal tronco, rappresentano le nozioni sempre più determinate che si ottengono introducendo gradualmente, nella classe più generale e comprensiva possibile, quella cioè delle cose esistenti, un numero sempre più grande di specificazioni e qualificazioni, finchè si arrivi alle nozioni corrispondenti ai singoli individui, o a dati fatti particolari.

Un inconveniente non trascurabile che sorge da questo doppio impiego delle metafore dei due ultimi gruppi sopra considerati, dal fatto cioè che esse servono nello stesso tempo, a esprimere le relazioni tra le premesse e le conclusioni e quelle tra una nozione e le altre più generali che vi sono comprese, sta in ciò, che esse vengono in tal modo a favorire l' idea che il dedurre sia un *passare dal generale al particolare*, e a far riguardare la maggior generalità delle premesse di fronte alle conclusioni come una caratteristica essenziale del ragionamento deduttivo. È difficile spiegare per quale altra via questo modo di concepire la deduzione possa avere acquistato favore quando si pensa alla frequenza con la quale i processi dimostrativi in cui avviene precisamente il contrario (nei quali cioè le conclusioni comprendono alcune delle premesse come casi particolari) si presentino nella scienza deduttiva per eccellenza, la matematica (1).

Per quanto, tuttavia, riguarda le immagini che rappresentano la deduzione come un *ascendere* ai principi, il suddetto inconveniente è largamente compensato, dalla corrispondenza che esse stabiliscono tra la condizione di chi si colloca al « punto di vista » dei principi generali, e quella di chi, osservando un panorama da un altura, è in grado di riconoscere con un solo sguardo, fra le varie parti e regioni che gli stanno davanti, delle relazioni che sfuggirebbero, o non potrebbero esser rilevate che con molta fatica, da chi si trovasse più basso.

Un concetto analogo è anche espresso dalle frasi che caratterizzano il processo di dimostrazione, o di spiegazione, come un processo di rischiaramento (*Erklärung*), in quanto anche la presenza della luce ha l'effetto di render possibile ad un tratto il riconoscimento delle posizioni rispettive degli oggetti illuminati, posizioni che in mancanza di essa non potrebbero essere determinate che con l' assoggettarsi agli urti e alle collisioni accompagnanti inevitabilmente i tentativi di mettersi successivamente in contatto con ciascuno di essi.

Di fronte a quest' ultima metafora, tuttavia, quella prima considerata del *salire* presenta il vantaggio di suggerire, oltre al concetto del vedere, anche quello del comandare e del potere, come quando si parla di alture dalle quale si *domina* una data regione (*a commanding view*).

GIOVANNI VAILATI.

(1) Il campo stesso della Logica pura ne offre esempi tipici come è stato recentemente rilevato dal COUTURAT (*Congrès de Gènève*).

ATHENA E FAUST

(SAGGIO DI UNA METAFISICA DELLE METAFISICHE)

Ciò che segue è l'ombra del sogno di un libro che dovrebbe venir dietro a quello che ho già disegnato nel Leonardo *(dicembre 1903) col titolo di* Morte e Resurrezione della Filosofia *e come quello sarà, per la sua estrema concisione, duro ed oscuro.*

Ma quelli che hanno seguito con amore il cammino del mio pensiero e non si perdono d'animo sui ponti sottili che getto fra abisso ed abisso perchè cercano, nella filosofia, avanti d'ogni altra cosa, il piacere di una edificazione grandiosa animata da qualche sogno non quotidiano, mi comprenderanno e, spero, godranno.

Quanto agli altri, ho a loro disposizione degli indirizzi di buoni negozianti di alpenstocks *e di ali.*

La concezione pontificale della filosofia.

QUANDO i filosofi si pongono in cammino per i loro pellegrinaggi alla ricerca del San Graal dell' Assoluto, provano il desiderio di muovere da qual cosa nella quale ogni uomo possa convenire. Ma questa unità iniziale non può trovarsi nel Conoscere, perchè le parole confondono e nascondono la secreta e reale concordia, e avviene, soprattutto in filosofia, che teorie che sembrano opposte fra loro conducano a conseguenze eguali.

Così, nell'azione, tanto l'idealista berkeleyano che nega a parole la materia e il materialista buchneriano che nega a parole lo spirito, si comportano, nella pratica, dinanzi a quello che si usa chiamare « mondo esterno », nella stessa maniera.

Chi voglia dunque — come io in questi giorni — trovare qualcosa da cui muovere in cui tutti sian veramente d'accordo, deve ricorrere, non come gli altri filosofi, al Conoscere, ma al Fare, e siccome il filosofo è, per quanto sembri qualche volta il contrario, un uomo vivo, che pensa e scrive per uomini vivi, esso può partire soltanto dal fatto fondamentale e primordiale della vita stessa.

Ma vivere è agire, e agire è accrescere sè stessi. Cioè vivere significa tendenza ad arricchire sè stessi, *tendenza al possesso.* Se ciò è vero ogni prodotto dell'attività degli uomini deve essere stato originato dalla tendenza al possesso e poichè la filosofia è uno di questi prodotti possiamo definirla *uno degli strumenti creati dall'uomo per l'appropriazione del mondo.*

I modi coi quali ci si raffigura di solito la filosofia, e soprattutto la sua funzione, sono tre, ma tutti e tre si possono ridurre a un quarto che li accomuna nel fine al quale convengono per diverse foci.

Queste concezioni, infatti, sono:

la *concezione terapeutica,* che considera la filosofia come un farmaco, un medicinale, uno specifico, un elixir di lunga vita, un preservativo ecc. (morali, consolazioni, consigli di prudenza, massime ecc. Stoici, Boezio, Larochefoucauld, Gracian ecc.);

la *concezione poliziesca,* che destina la filosofia alla ricerca del fondo, del segreto, dell'arcano, della sorgente, dei veri connotati, della molla occulta del mondo. (Metafisici a tendenze moniste. Cosmogonie apocalittiche);

la *concezione notarile,* che assegna alla filosofia il compito di far la descrizione, l'inventario, il catalogo esatto, la lista precisa di tutte le cose. (I positivisti, empiristi, almeno nelle intenzioni).

Ma queste concezioni si possono facilmente riportare a una quarta, cioè alla

concezione pontificale, che riguarda la filosofia come una delle strade per arrivare a comandare alle cose per mezzo del pensiero. Rispetto a questo fine tanto i tonici morali che rendono l'uomo forte, tanto i principi universali che tendono a trovare le redini del mondo, come pure la descrizione delle cose, che ci offre la previsione, cioè il potere di modificare gli avvenimenti, non sono che dei mezzi subordinati, viottoli per salire alla strada maestra.

Ma qualcuno chiede: questa *concezione pontificale* della filosofia è giustificata dagli effetti? In altre parole: Qual'è la capacità conquistatrice della filosofia?

L'unico modo per rispondere è quello di vedere in cosa consiste e cosa ci offre quella parte della filosofia che si riferisce all'universo. Bisogna cercare

quel che c'è di comune, di *basale* in tutte le metafisiche. Bisogna fare, cioè, una metafisica ponendosi dinanzi alle metafisiche come i metafisici si pongono dinanzi alle cose: una *metafisica delle metafisiche.*

Ed è questo, forse, il solo mezzo per ottener veramente la così ardentemente bramata unità.

Chiedersi: Cos'è il mondo? è da stupidi. Ognuno di noi ha il *suo* mondo e lo vive, lo crea, lo conosce, lo modifica, se ne serve. L'uomo che ha buona salute non prova il bisogno in tanta certa e concreta e vissuta esistenza del mondo di chiedersi cos'è il mondo. Le metafisiche, infatti, e potrei addurre parecchie prove, sono una delle vie di scarico, di sfogo, una delle diversioni e manifestazioni innocue di certe malattie mentali (mania del dubbio ecc.). Ma questi malati sono stati molti e noi possiamo intelligentemente chiederci: Qual'è stato il pensiero degli uomini sul mondo? Cioè: cosa ci dicono le metafisiche?

Quando avremo esplorata la strada potremo dire se conduce a quella città meravigliosa in cui tutti vogliamo alloggiare.

Le metafisiche non possono essere che dualiste.

La metafisica è la sistemazione delle cose come la politica è la sistemazione degli uomini. È la politica cosmica, la vera *Weltpolitik.* Mentre la piccola politica, la politica umana, si chiede: Chi deve comandare? la grande politica, la politica mondiale, si domanda: Qual'è la cosa prima, la cosa fondamentale?

Finora i metafisici — questi Soloni dell'universo — hanno assoggettato, in apparenza, il mondo a tre regimi: quello dell'*unico,* della *coppia,* della *folla,* che corrispondono all'incirca alle tre forme aristoteliche della monarchia dell'aristocrazia e della democrazia. Le metafisiche, cioè, hanno detto di essere moniste, dualiste e pluraliste.

Ma i metafisici, come i politici, si sono ingannati. Come non è possibile in realtà nè il governo di un solo nè il governo di tutti, così non esiste, di fatto, nè il monismo nè il pluralismo.

Il pluralismo appare di due sorta: o è radicale, cioè ammette una moltitudine indefinita di fatti irriducibilmente diversi e allora è al di fuori della filosofia perchè esclude *a priori* la possibilità di qualsiasi concezione generale del mondo; o è unitario cioè suppone una moltitudine di esseri o cose (atomi, monadi, ecc.) sostanzialmente identiche e solo diverse nelle loro posizioni nello spazio, e allora non essendoci fra gli elementi del mondo nessuna diversità qualitativa siamo dinanzi a una forma d'unità fondamentale, dinanzi ad una forma molto comune di monismo.

Ma il monismo assoluto, d'altra parte, non esiste. Non esiste *a priori* perchè inconcepibile, dal momento che un elemento particolare perde ogni significato quando viene adibito a una funzione universale, quando non esiste più nulla, cioè, da cui possa distinguersi. Non esiste a posteriori perchè tutti coloro che si son detti monisti hanno avuto bisogno, quando s'è trattato di spiegare il mondo, di ricorrere a un altro principio oltre quello che avevano ammesso dapprima come unico.

Empedocle ha dovuto ammettere due principi coeterni nel seno del suo assoluto; i neo-platonici son giunti, ad onta del loro emanatismo unitario, a un dualismo primitivo; Spinoza ha dovuto ammettere nella sua sostanza due attributi irriducibili (l'estensione e il pensiero); Fichte ha riconosciuto che il non-me è un'ostacolo insormontabile per la ragione; Hegel ha dovuto confessare, ad onta del suo panlogismo, che nella natura c'è un elemento illogico; i materialisti non hanno potuto fare a meno della forza, e gli energisti non son riusciti a sopprimere la materia. I monisti tutti, quando hanno voluto fare la teoria compiuta del mondo, son diventati, anche senza volerlo, dualisti.

Infatti il dualismo è quello che soddisfa meglio le esigenze del pensiero, perchè ha il massimo di generalità accompagnato col minimo di comprensibilità, cioè coll'opposizione necessaria per la distinzione ridotta al minor numero di termini necessari: a due. Perciò tutte le metafisiche sono dei dualismi, confessati o simulati.

Le metafisiche non possono essere che duellistiche.

Non basta che le metafisiche contengano due termini. Bisogna che non vadano d'accordo. Per giustificare la loro presenza, cioè la loro distinzione, debbono battersi fra loro. E questo accade veramente: ogni metafisica è la narrazione del duello mondiale di due elementi che si disputano il primato. Non importa il dire che questi due elementi vanno sempre insieme, come la materia e la forza. Per combattersi debbono essere in contatto: la lotta non è forse l'abbraccio violento di due corpi?

Se i due personaggi obbligatori delle metafisiche non fossero nemici avrebbero qualcosa in comune. Ma basterebbe questa qualsiasi comunanza perchè il filosofo, colla sua foia unitarista, si potesse permettere di identificarli e di tornare al monismo, cioè al vuoto e all'incomprensibile.

Non restano allora che due vie: o i due elementi stanno separati, ciascuno per conto proprio, senza rapporti e allora non servono a spiegar nulla, oppure hanno fra loro relazioni e queste, non potendo essere

amichevoli, sotto pena di monismo, cioè di morte, sono guerresche. Le metafisiche, allora, non differiscono che in questo: nel giudicare chi sia superiore o vincitore dei due elementi che si combattono.

Ogni filosofo ha il suo campione preferito e per esso canta vittoria. Tutte le dispute filosofiche si riducono così a competizioni di giudici di campo.

Ci son filosofi così innamorati del loro prediletto che immaginano che l'avversario, a un certo punto, muoia e scompaia sotto i suoi colpi, e questa amorosa illusione è una delle tante vie per le quali passa l'istinto monistico per tornare di soppiatto. Ma il giuoco non gli riesce perchè soppresso uno dei duellanti finisce il duello, cioè, in metafisica, finisce il mondo, che non è che un duello o una serie di duelli.

Tanto coloro che vogliono fare un corpo solo dei due rivali, quanto coloro che ne vogliono ucciso uno a maggior gloria dell'altro, insidiano l'esistenza del mondo, o, meglio, l'esistenza del mondo in quanto costruzione filosofica. Perchè una metafisica abbia senso bisogna che sia la storia di una guerra o, più modestamente, il verbale di uno scontro.

Le metafisiche non possono essere che psicomorfiche.

Comprendere significa assimilare, assimilare significa far proprio. Cioè noi comprendiamo quello che facciamo nostro, quello che riduciamo a qualcosa di nostro (Vico). Ma quello per cui ci sentiamo *noi*, per cui siamo qualcosa di diverso e di opposto è il nostro spirito e soprattutto le manifestazioni attive del nostro spirito (sentimento e volontà) che sono quelle più personali e perciò più interne. L'unico metodo che abbiamo dunque per comprendere il mondo è quello di ridurlo a qualcosa di simile allo spirito nostro, è quello d'immaginarlo animato da qualcosa che l'assomigli a un Io più grande, da qualche forma universale di attività psichica. Questo metodo si chiama animismo e finora gli uomini, anche quando fanno gli scienziati, non hanno trovato nulla di più chiaro e di più comprensibile. Le scienze sono ancora impegnate di animismo e le metafisiche non sono altro che sistemi di grande animismo.

Infatti tutte le metafisiche — eccettuate alcune poche, come quelle dei primi Jonici — sono di tre razze:

o fondate su parole astratte (Essere, Sostanza, Fatto, *Apeiron*, Assoluto, Noumeno) e allora siccome codeste son simboli logici universali e vuoti, non dicono nulla;

o fondate su concetti apparentemente astratti ma di origine psichica (Attività, Forza, Energia, Evoluzione, Dissoluzione);

o fondate su concetti francamente tolti dal mondo dello spirito (Idea, Intelligenza, Amore e Odio, monadi, Io, Volontà, Atman, *Gemüth*, Inconscio, Immaginazione ecc.).

Cioè le metafisiche o non dicon nulla o sono psicomorfiche. Anzi è da osservare che vie più ci si avvicina ai tempi nostri si fanno più frequenti le metafisiche non ipocritamente animiste e coloro che non vogliono saper di animismo rinunziano addirittura alla metafisica e arrivano all'empirismo neutrale di Mach.

Da questa condizione necessaria di tutte le metafisiche noi possiamo anche prevedere quale sarà la loro *silhouette* generale. Nello spirito noi ritroviamo due lati nettamente distinti: il lato rappresentativo (conoscenza, ragione, ecc.) e il lato emotivo e motivo (sentimenti, volontà, ecc.) e perciò siamo portati a credere che anche nelle metafisiche, che sono la proiezione dello spirito nel mondo, si debba ritrovare questa opposizione che c'è nello spirito dell'uomo.

Le metafisiche dicono tutte la stessa cosa.

Da tutto quello che ho detto fin qui mi pare che resulti chiaro che le metafisiche o non dicon nulla o dicon tutte la stessa cosa. E questa cosa è che il mondo si spiega e si comprende immaginandolo resultante della lotta di due principi di origine psichica. *Due elementi spirituali si combattono:* ecco il *leit motiv*, visibile o invisibile, di tutte le teorie generali dell'universo. Vale a dire che mentre l'universo reale e concreto che noi viviamo e possediamo ci presenta una perpetua diversità, le *trascrizioni* e *traduzioni* verbali del mondo si riducono a un testo solo, ogni metafisica cioè è la traduzione in linguaggio più o meno diverso di una sola idea sul mondo. Il che significa che tutte le metafisiche sono traducibili fra loro giacchè cambia soltanto l'espressione di un'unica teoria. Tant'è vero che si possono tradurre in linguaggio dualista delle espressioni monistiche, e un linguaggio idealista delle affermazioni materialiste. Si cambiano le parole ma non il senso, quando, naturalmente, il senso ci sia. Le ragioni per cui viene scelto un linguaggio piuttosto che un altro son varie: c'entra il desiderio della novità, la maggiore brevità e comodità, il maggiore potere di soggestione su certi sentimenti (il linguaggio, spiritualista, ad esempio, ha un colorito *più morale* di quello materialista, ecc.).

Le differenze tra le metafisiche si riducono dunque a due:

a) la gerarchia tra i due principi, cioè la designazione di quello che vien ritenuto più importante e desiderabile;

b) e il linguaggio (o meglio il dialetto) che serve ad esprimere il luogo comune delle metafisiche. Tolte queste differenze tutti i metafisici ci raccontano la stessa storia.

L'unica metafisica.

È inutile dunque continuare a parlare di tante metafisiche. La metafisica è una e la sua formula è questa: *L'universo rappresenta il prodotto dell'opposizione costante e universale del principio classico e del principio romantico, dell'unico e del diverso.*

Io chiamo *classico* tutto ciò ch'è universale, unitario, passivo — *romantico* tutto ciò ch'è personale, particolare, attivo. Ciò che tende all'immobilità e all'universalità è *classico*, ciò che tende al cangiamento, al moto e alla personalità è *romantico*.

Questa opposizione si trova in tutto il dominio intellettuale, dalla metafisica più astratta alla sociologia più realista; e perciò possiamo facilmente opporre le due serie dei termini classici e dei termini romantici. I termini di ciascuna serie sono traducibili fra loro ma nessuno dei termini della serie classica è traducibile in un termine della serie romantica e viceversa. Il che significa che ogni serie è riducibile a un solo termine (*classico* o *unico*, *romantico* o *diverso*) il quale può rappresentarla tutta, qualunque sia. Io ho scelto i termini di classico o di romantico perchè sono, per la loro stessa indeterminatezza, i più adatti a *suggerire* la complessità delle due serie rispettive.

Per dare un'idea più chiara di questa metafisica unica o *metafisica delle metafisiche*, darò qui un quadro delle due serie, avvertendo che i termini a sinistra son quelli che suggeriscono idee d'immutablità, di quiete di unità, cioè, sono i termini classici e che i termini a destra son quelli che riflettono le idee di mutabilità di moto, di particolarità e diversità, sono cioè i termini romantici.

Classico e Romantico.

Opposizioni universali.

universale	particolare
essere	divenire, evoluzione
passività	attività
eterno	fuggevole
materia	forza, spirito
spazio	tempo
continuo	discontinuo
determinismo	libertà
fissità	mobilità
quantità	qualità
omogeneo	eterogeneo

Opposizioni psichiche.

corpo	anima
espressione, parole	vita, azioni
ragione	sentimento
conoscenza	volontà
automatismo, abitudine	riflessione, iniziativa
imitazione	invenzione
esperienza	sogno
impersonalità	originalità
sedentarietà	vagabondaggio
calma	mobilità
serietà	ironia
misura, euritmia	sproporzione, esagerazione
dovere	passione
usuale	caratteristico
vita esteriore	vita interiore
ottimismo	pessimismo

Opposizioni conoscitive.

ordine	mescolanza
logica	metafisica
astrazione	intuizione
regola, legge	natura, fatto
non-io	io
obiettivismo	soggettivismo
prevedibilità	imprevedibilità
positivismo	idealismo

Opposizioni religiose.

panteismo	Dio personale
deismo	teismo
teologia	misticismo
Dio	demonio

Opposizioni estetiche.

Arti dello spazio (pittura, scultura, architettura)	arti del tempo (danza, poesia, musica)
oratoria, rettorica	*esprit*, *humour*
melodia	sinfonia
dialettica	lirica

Opposizioni biologiche.

eredità	variabilità
specie fisse	trasformismo
omocromia	divergenze
salute	malattia
normalità	genio e follia
uomo	fanciullo

Opposizioni sociali.

selvaggi e barbari	civili
greci	orientali
latini	germanici, slavi
democrazia	aristocrazia
collettivismo	anarchia
nazionalismo	cosmopolitismo
morale	amoralismo
socialità	individuo, eroe
tradizione	rivoluzione, reazione

Origini e fini di unico e diverso.

Il mondo, quale lo immaginiamo, è dunque il prodotto di questa unica opposizione dalle molteplici forme. O l'unico cerca d'incarcerare o ridurre il diverso, o il diverso cerca di scacciare e sopprimere l'unico. Il dramma universale sta nelle vicende di questa guerra.

Per chi debbono essere i nostri voti e i nostri aiuti? Per raccapezzarci non c'è di meglio che vedere quali sieno le cause e gli effetti dei due avversari.

L'unico, o il principio classico, vien dato:

a) dalla ragione, cioè, dalla nostra mente, e non dalle cose;

b) dai bisogni di comunicazione sociale (il linguaggio è fondato sulle somiglianze ed è sempre generale);

c) dalla pigrizia, ch'è il fondo dell'uomo. Infatti è assai più facile e comodo aver che fare con poche generalità che dover tener presenti tutte le differenze di una moltitudine di cose. Il monismo è un prodotto della debolezza e vigliaccheria mentale;

d) da un errore di origine magica, che consiste nel credere che per agire sulle cose bisogna che ci sia fra tutte una specie di omogeneità.

Gli effetti dello spirito di unità, finchè si limita al generale, sono:

a) l'avvicinamento di cose lontane (l'associazione per somiglianza ecc.);

b) la formazione delle leggi scientifiche.

Ma quando si trattasse del raggiungimento vero e proprio dell'unico, avremmo per resultato l'immobilità, l'omogeneità assoluta, cioè la negazione dei due segni dell'esistenza (attività, cangiamento) cioè l'annientamento, la morte. *Il trionfo dell'unico significherebbe la morte del mondo.*

Il diverso, invece, è dato:

a) dalla realtà medesima, la quale ci dà, non quando è conosciuta ma quando è vissuta, una successione di differenze nello spazio e nel tempo. Cioè il diverso è dato dall'intuizione e non dalla ragione;

b) dal desiderio di aumentare e arricchire il mondo, dal desiderio di possedere di più.

Gli effetti del diverso sono, com'è da figurarsi, gli opposti di quelli dell'unico:

a) l'aumento qualitativo del mondo;

b) la liberazione del mondo da tutti gli schematismi e verbalismi che la ragione gli ha messo addosso;

c) l'acquisto di una più diretta potenza, perchè soltanto escludendo l'intermediario del concetto e volgendo l'attenzione alla produzione del particolare, cioè del vero concreto, possiamo giungere a una più vasta e più rapida appropriazione del mondo.

L'unico ci conduce dunque alla morte, il diverso alla potenza. A noi sta scegliere. Noi abbiamo, in questo momento, nelle nostre mani, le sorti del mondo. In nostro arbitrio sta il morire per sempre o il farsi dei — annientare il mondo od accrescerlo. Mai come in questo momento l'uomo ha sentito la grandezza paurosa della sua volontà. Io sono, dinanzi a questo terribile bivio, in una specie di estasi di sublimità. Se noi riusciamo a render reale l'unità alla quale tendono le nostre menti il mondo è perduto, se invece ci ribelliamo e liberiamo il mondo, tornando noi stessi alla vita, attiva, particolare, varia, il mondo è ingigantito e arricchito. Dalla nostra decisione dipende il destino dell'universo. Che gli diremo dunque? *Vivi?* o *Perisci?*

Avventure di classico e romantico.

Vediamo come l'uomo ha risposto.

Il primo momento è sempre romantico; nella specie e nell'individuo. I selvaggi e i fanciulli sono romantici, e i selvaggi sono i fanciulli dell'umanità, come la fanciullezza è l'età selvaggia dell'uomo: Insofferenza di regole e di leggi, volubilità, instabilità, fantasia, amore del vagabondaggio e dell'avventura, curiosità ed emozionalità sono i loro caratteri.

A loro succede lo spirito classico, legislatore, ordinatore e tranquillizzatore, rappresentato dalle prime costituzioni e dai civilizzatori per i selvaggi, dai genitori e dalla scuola per i fanciulli.

Nella civiltà occidentale il primo tentativo di predominio dello spirito classico si ha in Grecia. Omero è già vecchio e rappresenta la saggezza di una virilità che succede a una lunga età barbara, infantile, capricciosa, fattrice di miti e di sogni, che non è stata rivelata letterariamente che tardi e imperfettamente.

Colla Grecia geometrica e loica comincia il dominio della regola, della misura, della legge, della ragione, comincia il disprezzo o l'odio per le temerità adolescenti, per le « apparenze fuggevoli e mutevoli ». La matematica e la logica comandano, l'arte si fa tradizionale e stilizzata, la vita esterna, fissa

nella sua pompa, ha il sopravvento sulla libera vita interiore. Le forze romantiche non scompaiono (tragedie, miti, peripli ecc.) ma finiscono coll'esser sopraffatte. Tutta la storia spirituale della Grecia — come dimostrerà Giuliano il Sofista — si riduce alla guerra tra la lirica e la dialettica, la tragedia e la commedia, la poesia e la filosofia.

Il Cristianesimo, tentativo del romantico Oriente per ristabilire i diritti della vita dello spirito nella disseccata civiltà classica, fu costretto, se non volle perdersi completamente, ad assimilarsi la cultura greca e l'organizzazione romana e la Chiesa rappresentò in tutto il Medio Evo lo spirito classico.

Solo il misticismo, fanciullesco e solare come quello di S. Francesco o superdivino e tenebroso come quello di Meister Eckheart, insieme alla cavalleria errabonda e immaginosa, rappresentarono nel medio evo lo spirito romantico.

Il Rinascimento e la Riforma che vengon presi come tentativi di ribellioni e che gli storici mettono a precorrere le rivoluzioni dei nostri tempi, non furono, come potrebbe sembrare, delle insurrezioni di carattere romantico. Sono invece un ritorno a qualcosa di tradizionale, anzi un rincrudimento di tradizioni. Il medio evo era stato soprattutto romano e cattolico: il Rinascimento volle esser greco e la Riforma cristiana. Il Medio Evo, per quanto con scarsa cultura, aveva *sentito* e *vissuto* la tradizione pagana e romana, aveva *visto* il Papa di Roma erede dell'Impero. La Rinascita continuò, ed esagerò, ma *verbalmente*, la tradizione medioevale, sostituì il culto della parola e della forma alla pratica della vita e dello spirito. Invece di fare un impero o una nazione si scrissero elogi di Cesare, invece di andare alla ventura si scrissero romanzi di cavalleria, invece di esser religiosi si scrissero trattati sulla fede. La Rinascita fu il trionfo delle parole sulle cose, della regola e dell'imitazione sulla libertà e l'invenzione, del letterato e dello scienziato sull'uomo intuitivo e sentimentale.

La Riforma non si distingue molto dal Rinascimento: anch'essa è classica. È classica perchè non fa che una sostituzione di autorità e di legge, dalla Chiesa alla Bibbia, dal Papa ai nuovi capi religiosi. È classica perchè rivela gusti pagani: i protestanti si rivoltano a Roma per non mandar più denari, cioè, per goderseli per sè, e i loro capi amano il vino e le donne come satiri (Lutero) e fanno condannare e ardere i ribelli come pontefici e imperatori (Calvino).

Quando il Rinascimento ebbe assicurato il culto degli antichi e l'ammirazione dei modelli, e il protestantismo si fu adagiato nelle tradizioni, nelle regole e nelle tradizioni delle sue Chiese, ci fu un periodo che si può chiamare classico fra i classici, (secc. XVII-XVIII) con sede principale in Francia, in cui la logica penetrò anche nell'arte e i matematici e i fisici stabilirono il loro impero. L'opposizione romantica però, per quanto sopita, non morì: il *barocco*, esasperazione del classico, aspira al moto e al colore e tende uscire dal classico esagerandolo; la musica, gaia o patetica, offre un bel rifugio a quella vita ingenua e profonda, che non poteva manifestarsi colle parole.

Ma la vera e grande insurrezione romantica — che dura ancora — non comincia che verso la metà del settecento. J. J. Rousseau, nato in paese impregnato d'influenze germaniche, torna col pensiero alla vita libera del selvaggio, anteriore alla *polis* classica ed è insieme il padre della rivoluzione politica e della rivoluzione intellettuale, porta già con sè Robespierre e Chateaubriand.

Il *Romanticismo* giunge e s'impone. Esso rappresenta l'esplosione dell'anima europea contro il regime classico che aveva avuto l'egemonia fin dalla Grecia. Esso rappresenta la *liberazione* dell'uomo, dell'individuo particolare e passionale, fantastico e mobile, contro l'armatura di tradizioni, di regole, di norme, di leggi, di uniformità che fasciavano e asfissiavano la libera vita. Nel suo cerchio d'influenza si muovono e si succedono i grandi liberatori: Rousseau che ci libera dalle convenzioni dell'uomo civile; Kant che libera il pensiero dalla cosa; Napoleone che risuscita il miracolo del fantastico avventuriero mondiale e fa nascere entusiasmi, ambizioni, leggende nuove; Herder che ci libera dalla letteratura e dalla nazionalità, e torna alla poesia spontanea di tutti i popoli diversi; Fichte che libera l'io dal mondo; Schopenhauer che ci vuol liberare dall'ossessione della volontà; il Carlyle dall'uomo terrestre; lo Stirner dall'uomo-idea, Nietzsche dall'uomo logico e moralista; Bergson dall'uomo sociale e spaziale....

Tutti i caratteri romantici esprimono questo bisogno di liberarsi da qualcosa, di liberarsi da tutte le forme e le fascie dell'età classica. L'*individualismo* ci mostra l'uomo contro il gruppo, l'orgoglio della personalità, lo sprezzo delle regole, il culto del genio, cioè dell'io profondo, il predominio del lirismo, il senso dell'originalità e diversità personale; l'*ironia*, il capriccio, l'*humour* sono delle armi per disgregare le opinioni cristallizzate, i costumi imposti; il *cosmopolitismo* accompagnato dal senso storico e dal dilettantismo segna il desiderio di liberarsi dalle patrie ristrette, il desiderio del nuovo, del diverso, del mutevole; la *sensibilità*, il rispetto della passione, il culto della donna (che rappresenta meglio del maschio il prevalere dell'istinto e del sentimento) indicano la reazione al predominio del ragionamento e del cal-

colo, il bisogno di un ritorno alla vita e alla natura; l'*immaginazione* che va in cerca del leggendario, del favoloso, del misterioso, dell'occulto, fa sfuggire i romantici all'abituale, al buon senso, alle cose note e perciò non più desiderabili. I personaggi romantici o suggeriscono immagini di movimento (pellegrini, cavalieri, trovatori, cantori erranti ecc.) o immagini di passione (disperati, suicidi, malinconici ecc.). I luoghi cambiano spesso, si rievocano i tempi antichi, i popoli lontani: tornano in onore Shakespeare e la ferocia tragica.

È naturale che questo sforzo enorme di liberazione e di distruzione fosse accompagnato da una certa malinconia o addirittura dal pessimismo: la fatica dell'opera, la febbre della battaglia, il rimpianto incosciente delle vecchie cose uccise, la sproporzione eterna tra i propositi e le forze ne furono le cause maggiori.

Oggi la grande lavanda romantica non è finita. Il secolo XIX è stato veramente il *secolo spogliatoio*, ma non tutte le vecchie vesti ci siamo tolti di dosso. Il predominio del romantico, cominciato solo nella seconda metà del secolo XVIII, non accenna a finire ed anzi appena ora è giunto a penetrare in certi domini della vita spirituale. Se vogliamo che si formi una nuova civiltà non transitoria il nostro compito più grave è di condurre al suo sforzo massimo il romanticismo. La insurrezione romantica porta al trionfo della sensibilità, dell'istinto, dell'azione — *è la rivincita del diverso sull'unico*. Ma l'insurrezione non può essere che un momento. Sorge dietro ad essa il

Problema post-romantico.

Il romanticismo ha condotto a due risultati:

a) alla *nudità* dell'uomo, spogliato di tutto ciò che s'era formato attorno a lui per impedirne la vita sempre rinnovantesi;

b) alla condanna dell'intellettualismo puro, unitario e legislatore, cioè alla morte della filosofia. Il problema post-romantico è dunque doppio: Cosa deve fare l'uomo? Come si può far cessare il dissidio dell'unico e del diverso che riempie di sè la metafisica?

Quanto al primo ci sono varie risposte: o l'uomo ritorna al passato umano (neo-classicismo, tradizione ecc.) o al passato animale (alle bestie, come propone Remy de Gourmont) o si crea altre vesti, cioè altre regole e altre costrizioni, oppure risolve di restarsene *nudo* e di agire più potentemente senza bisogno di strumenti e d'impacci.

Quanto al secondo la risposta è l'unica; finchè si continua a fare della metafisica il dissidio tra unico e diverso non può scomparire. Finchè facciamo della filosofia, cioè della generalità, il particolare è qualcosa come di ostile, di nemico, che il pensiero non riesce bene a dominare e a padroneggiare. È un *dato*, che smentisce volentieri la teoria, e rovescia, come una terra vulcanica, le fragili costruzioni che gli si affollano sopra. Perciò il contrasto non può esser risolto finchè si resta nella teoria, finchè il generale vien considerato come uno strumento. Si tratta di cacciarlo dal suo impiego d'intermediario, e bisogna perciò criticarlo praticamente, cioè sostituirlo. Fare a meno dell'unico, per mezzo della taumasiologia, significa sopprimere uno dei termini. *La realtà è indicibile, ma è modificabile* e facendo dell'azione invece che della metafisica si fa cessare l'opposizione e nello stesso tempo si dà un ideale nuovo all'uomo liberato in grazia del romanticismo. Poichè anche dopo minata la civiltà classica il desiderio del possedere resta sempre il primo e maggiore e se il classicismo, allontanandosi dal reale, non ci permette di soddisfarlo abbastanza noi abbiamo così un letto in cui incanalare le nuove forze che si manifestano via via che si succedono le liberazioni romantiche.

Il problema post-romantico dunque ha nella sua duplicità una soluzione unica: *aumentare la potenza*. La filosofia scompare, il razionalismo svanisce spontaneamente nel formalismo automatico (ricordate il *calculemus* di Leibniz) e d'altra parte si rivelano faticosamente delle forze nascoste e spregiate, le forze nuove e *mute* che giacciono nel *subliminal self*.

Aumentare la potenza significa diminuire il suo valore di costo, cioè *sopprimere gli intermediarii*, e questo si potrà fare soltanto cercando di impadronirsi di quella potenza personale, segreta, meravigliosa, rapida, ch'è in ogni uomo. Invece di fingere, bisogna essere; invece di ottenere poco con molto, ottenere molto con nulla.

È questo, oggi, il compito di tutti quelli che sentono che qualche grande cosa si va compiendo, di tutti quelli che vogliono esser Dei non soltanto a parole.

GIAN FALCO.

Nel prossimo fascicolo del *Leonardo* sarà trattato a lungo, in continuazione a questo schema, il *Problema dell'Onnipotenza*.

VARIAZIONI SUL PRAGMATISMO

« It makes all the difference in the world whether we put Truth in the first or in the second place. »
(WHATELY).

Caro Giuliano,

ISCUTIAMO noi sulle *Varietà* oppure sulle *Illusioni* del Pragmatismo? Io direi: delle une e delle altre. Il mio intento, nel cercare le Varietà del Pragmatismo, era appunto di vedere se, sotto a questa nuova designazione filosofica, non si celassero tendenze e metodi distinti, da giudicarsi quindi diversamente e con criteri diversi. E la conclusione era che è impossibile giudicare del pragmatismo *in blocco*, ma che occorre prima sapere di qual pragmatismo si parla per poter decidere. Nessuna forma di pragmatismo merita per me di essere dichiarata un'illusione: ma tutte posson diventar tali quando, confondendole insieme, se ne disconoscano i fini, i limiti, la portata.

Ora delle due varietà di pragmatismo da me distinte (la terza possiamo per un momento lasciarla in sparte) la prima — quella che risulta direttamente dai principi posti dal Peirce nel suo articolo e che i pragmatisti generalmente citano come fondamentale — la prima, dico, va giudicata supponendo desiderato da tutti un determinato fine: quello di aver le idee chiare e precise *ossia* — ciò che è per essa la stessa cosa — di conoscere e prevedere le conseguenze dei nostri atti. La seconda invece — quella del *Will to Believe* — rappresenta una questione di valore, di apprezzamento (*Werthschätzung*) fra i vari fini, e perciò dicevo ch'essa può essere abbandonata in parte ai « gusti, al temperamento, all'ideale di ciascheduno. » — Io non discuto se sia sempre per noi desiderabile che le nostre idee siano chiare, precise; se l'equivoco non abbia avuto, non abbia, e non debba aver sempre una funzione nella vita dell'individuo e dell'umanità; se l'incoscienza e la spensieratezza non siano talora fonti di maggior successo che non la previdenza e la prudenza; solo avverto che il pragmatismo della prima specie, quello che può considerarsi come continuazione e perfezionamento del metodo della filosofia inglese, presuppone che il fine che si tratta in un dato momento di raggiungere sia la chiarezza, la precisione, la cacciata dell'equivoco e del sofisma e pertanto la visione netta delle conseguenze degli atti nostri. Si tratta di uno strumento, di uno scalpello o lima, destinato a chi si propone di fabbricare oggetti di determinata materia o specie, e che non impedisce ad altri, in altre occupazioni occupati, di valersi di altri strumenti o di valersene in altre occasioni. Se la guerra al sofisma, caro Giuliano il Sofista, è un ideale che non ti sorride, — come non sorride ad un giuocatore di *baccarat* un movimento inteso ad ottenere una legge per frenare i giuochi d'azzardo, o a un libertino non sorridono le agitazioni contro la tratta delle bianche, — vuol dire che verso il Peirce e verso la scuola inglese in genere potrai concepire la più profonda delle antipatie. Vuol dire che, anzichè servirti dello strumento offertoti dal Peirce, potrai invece servirti di quelli che ti offrono, per esempio, Hegel o Fichte. Non è detto neppure che il Peirce stesso, in altre circostanze, non abbia fatto così. Ma intanto sulla efficacia dei mezzi proposti dal Peirce a raggiungere il loro fine, potremmo trovarci d'accordo.

Così a me sembra una vera *misrepresentation* di dire, come fai tu, che il Peirce ha torto di voler troppo chiarificare le nostre idee pei *fini pratici*. I « fini pratici » (quando non si distingua più oltre) giustificano tutto: chiarezza e confusione, verità e illusione, previsione ed imprevidenza: tutto dipende da *quale* fine pratico si tratta di conseguire. Non vediamo noi i soldati che partono per una battaglia inebriarsi di *vodka* o di *sakè* per rendersi inconsci del pericolo? Forse che i narcotici e gli anestetizzanti non hanno la loro utilità, per esempio nelle operazioni chirurgiche? Il vederci chiaro non è sempre utile: anche i fotografi hanno bisogno dell'oscurità per le loro lastre.

Intanto, tutto ciò che si fa, tutte le macchine e gli strumenti che si creano, debbono avere *un* fine, e non è obbiezione valida il dire che questo fine può non essere sempre il solo da proporsi. Vi sono delle persone che hanno una ripugnanza invincibile a servirsi del termometro quando hanno la febbre, perchè hanno paura di *sapere* che temperatura hanno. Chi potrebbe dar loro torto senz'altro? *Non sapere* può essere un fine altrettanto pratico quanto *sapere*. Ora il pragmatismo della prima specie presuppone risolta la questione in favore della consultazione del termometro; l'altro, quello del Will to Believe, ci dice — e può essere anche cosa giustissima — che talora il

consultare il termometro fa peggiorare l'ammalato, e che spesso la miglior condizione per guarire da un male è di non conoscerne la gravità. Qualunque cosa si possa pensare di questi due pragmatismi, è incontestabile ch'essi non stanno, per così dire, sullo stesso piano, e che il fatto di avere accettato l' uno *non implica*, anzi in taluni casi esclude, che si accetti l'altro.

Da tutto ciò dovresti capire come hai ben torto di volermi attribuire una opinione *dispregiativa* a riguardo del James e dello Schiller. Non solo io non li credo discendenti *degenerati* del Peirce del « How to make our ideas clear » ; ma non li credo affatto discendenti da lui, per ciò almeno che riguarda la teorica dei « Will to Believe » ; e sarei pronto a sostener questa mia opinione anche contro il Peirce stesso, se venisse a fare aperta dichiarazione di paternità. I due evangeli sono diversi e in certo qual modo opposti, per quanto possano essere psicologicamente connessi nella mente di questo o quell' individuo. Non contesto che nel James e nello Schiller vi sia « qualche cosa che non c'è nel Peirce, più il Peirce stesso » ; vorrei soltanto che la parola pragmatismo si limitasse a designare, o ciò che c'è nel Peirce, o ciò che nel Peirce non c' è; perchè altrimenti si corre il rischio di render la parola inservibile, per la mancanza di qualche cosa a cui poterla contrapporre.

*
* *

Se infatti non si distingue fra pragmatismo e pragmatismo, che cosa potrà caratterizzare il pragmatista in contrapposto a chi non lo è? Per conoscere che cosa sia una cosa bisogna sapere nello stesso tempo che cosa essa non sia. Se tutti saranno pragmatisti, allora la parola pragmatismo, come tutte quelle che non hanno opposti, cesserà dall'avere un senso qualsiasi. Darete cioè, senza volerlo, un'altro esempio di quell' « universalismo » contro cui, nello stesso numero ultimo del *Leonardo*, Gian Falco lancia i suoi strali satirici.

Tutte quelle concezioni o controversie, che dovrebbero rappresentare il naturale nemico del pragmatismo, e che il Peirce mira ad eliminare come infeconde, non sono affatto necessariamente tali per la « pratica ». Esse nacquero originariamente, come dissi, per soddisfare ad una volontà di credere malcontenta della sorte fattale dalla logica e dalla esperienza, e solo col progredire del tempo (col passaggio, direbbe il Comte, dallo stadio teologico a quello metafisico) vennero ridotte a quello stato di essiccamento in cui le trova, o crede trovarle, il Peirce. Non solo, ma tali concezioni continuavano, e continuano ancor oggi, nella mente di molti, ad adempiere a quella funzione. Tutto quel mondo « trascendentale » creato dai filosofi, che appare come un inutile duplicato del nostro mondo sperimentale è, invece, un mondo oltremodo utile per chi è seccato della poca arrendevolezza e elasticità del mondo nel quale si fanno sentire gli *argomenta baculina* dell'esperienza. Il *noumeno*, duplicato inutile ed immaginario del fenomeno, ha ben servito a Kant per far rientrare dalla finestra tutto ciò che si era visto costretto a cacciar dalla porta. E l'agnosticismo post-Kantiano non è ancor oggi per molti la base di quella separazione fra il campo della scienza e quello della fede, così preziosa per il salvataggio delle credenze pericolanti?

I pragmatisti del *Will to Believe*, per quanto si distinguano da costoro per il fatto di teorizzare ciò che gli altri facevano alla chetichella, hanno però in comune con loro un certo interesse alla fioritura di simili concezioni *a doppio fondo*, mentre è solo per chi vuol veder chiaro nelle casse forti proprie od altrui che tali concezioni rappresentano un pericolo od una inutilità. Non è abile quindi per parte vostra tonare contro questo modo di pensare, bollandolo come uno « sterile ed infecondo intellettualismo » ; tirate sui vostri alleati; siete dei fratricidi!

In fin dei conti, questo « intellettualismo » contro cui tanto gridate è una vera e propria chimera, uno spaventa passeri, uno spauracchio artificiale che viene agitato allo scopo di ottenere una fittizia solidarietà fra gente che non ha nulla in comune. Coloro che più sono designati come intellettualisti — per esempio Hegel — sono in realtà coloro che più hanno fatto il giuoco del sentimento in filosofia. Chi sono, per voi, gli intellettualisti? Coloro che scrivono Idea coll' *I* grande e Ragione coll' *R*?

Le parole *ragione* e *idea* sono fra le più equivoche che siano mai state coniate dalla zecca filosofica. Ragione si contrappone ad una quantità di cose: ad esperienza, a sentimento, ad autorità etc. I « razionalisti » del sec. XVIII erano dei sentimentali della più bell' acqua. E l'*idea* Hegeliana non è quella che oggi contrapponiamo a *volontà* o *sentimento*, od a *fatto, realtà*; essa comprende tutte queste cose e qualcos' altro ancora; e solo così può non apparire un' assurdità la frase che l' « universo è idea » o che « la storia non è che una serie di successive realizzazioni (Verwirklichungen) dell' Idea ». Ma nonostante ciò, anzi forse per ciò Hegel è stato uno degli uomini che hanno esercitato nel sec. XIX più vasta influenza « pratica » e sentimentale. I pragmatisti del Will to Believe dovrebbero portarlo alle stelle. Che cosa non si è potuto credere, *volendo*, su basi hegeliane? Tutti vedevano in quel grande specchio riflesse le proprie volontà di credere. Come da certe formole parlamentari, da lui sono derivate tutte le destre e le sinistre, le montagne e le pianure possibili ed immaginabili. Con nessun filosofo l'uomo si sente così libero da ceppi logici e così potente di rifare il mondo secondo la propria volontà.

Così, secondo il vostro *alter ego* Rocco Ghinart, Leibnitz sarebbe stato il tipo dell' « intellettualista ». Sarebbe difficile per voi dire in che senso lo sia stato, e più ancora in che senso *non* lo sia stato. Leibnitz fu un grande logico, ma anche un grande sentimentale; le cose anzi più caduche ch' egli abbia prodotte — le sole in sostanza contro cui qualche obbiezione di Rocco Ghinart può apparir giusta — non si spiegano appunto se non coll' influenza esercitata sul suo pensiero dalle sue esigenze religiose, ottimistiche ed in genere sentimentali.

Voi, d'altra parte, pur sembrate riconoscere il valore pratico — pragmatistico — delle idee generali e della logica. Ma nello stesso tempo gridate addosso ai logici e presagite l'avvento di una presunta filosofia che possa fare a meno di idee generali. Gian Falco vuole che la nuova filosofia abbia per iscopo la « ricerca del particolare ». Ma non è forse la ricerca e il raggiungimento del particolare lo scopo di ogni generalità, di ogni teoria astratta, vera o non vera, che abbia o non abbia senso? Dovreste pur sapere che la « ricerca del particolare » non può compiersi se non per mezzo del generale. — Forse, dietro la vostra frase, traluce, male espresso, il principio del pragmatismo della prima specie, che ci dice che lo scopo (il *significato*) di ogni teoria deve essere la *previsione* del particolare, e che serve a distinguere le teorie che *hanno* da quelle che *non hanno* senso: una generalità afferma qualchecosa in quanto afferma che, date certe presentazioni particolari, sono da aspettarsi altre determinate presentazioni particolari. — Ma viceversa, ogni nostra affermazione, *anche quelle che siamo avvezzi a chiamar particolari*, tutto ciò insomma che può essere espresso con parole, implica delle generalità. La singola presentazione particolare è muta e inesprimibile, e il semplice fatto di darle un nome, di riconoscerla, implica la percezione di somiglianze e differenze, — cioè generalizzazioni. Una filosofia senza generalità pertanto è impossibile, e voi di tal filosofia siete la più vivente *e loquace* negazione. Il disprezzo per le idee generali ed astratte, e la pretesa di farne a meno mentre ne fate uso continuamente, è un carattere che mostra la vostra parentela (tutt'altro che fortuita perchè connessa con equivoci *comuni* al pragmatismo e al positivismo) col positivismo della specie meno buona.

Fra il positivismo, invece, di miglior lega, e la prima varietà di pragmatismo esiste una connessione che somiglia molto ad una identità. Cercherò or ora di dimostrarlo.

II.

Delle « Varietà del pragmatismo » conviene infatti dire ancor qualche parola.

Esse sono dunque, secondo il mio parere, tre:

a) un particolare indirizzo critico, che mira ad eliminare, come questioni insussistenti, tutte quelle questioni filosofiche (e non filosofiche) le quali non siano suscettibili di tradursi in termini relativi al nostro mondo « pratico », sperimentale, le quali non sieno capaci cioè d' insegnarci nulla intorno alle conseguenze di qualche nostro genere di condotta. Il solo valore concepibile delle parole che adoperiamo nel linguaggio ordinario consiste, secondo questo pragmatismo, nel poter esprimere delle aspettative o nel poter entrare in frasi che esprimono aspettative: qualunque speculazione quindi, la quale pretenda riferirsi ad un mondo diverso da quello che può essere oggetto di *aspettative* nostre effettive od anche semplicemente *possibili* è del tutto priva di significato.

b) la dottrina della *volontà di credere*, la quale, constatato il fatto che le nostre credenze sono talora modificabili dalla nostra volontà direttamente od indirettamente (col farci agire *come se* le credenze fossero vere), afferma l'opportunità di mantenere od eliminare volontariamente certe credenze, facendo provvisoriamente o definitivamente astrazione dalla loro « verità » o « falsità ». E ciò per fini edonistici o morali (quelli che tu Giuliano chiami « fini pratici »).

c) una terza varietà, in certo qual modo intermedia fra la prima e la seconda, che, riconoscendo la funzione grandissima esercitata dalle operazioni attive e volontarie nel progresso del nostro sapere, ne trae diverse conseguenze d'indole metodologica, relative alla scelta delle definizioni, delle ipotesi, degli sperimenti.

Di questi tre pragmatismi, il secondo è quello che voi avete quasi esclusivamente in vista. L'*abêtissez-vous* di Pascal; i precetti pratici degli stoici per mantenere la calma dell'animo; i sistemi di educazione dei gesuiti; la possibilità di *Manuali d'igiene intellettuale* e di *Istituti ortopedici per il raddrizzamento delle fedi*; tutte le cose insomma assai interessanti e suggestive cui alludi nella tua risposta, caro Giuliano, si riferiscono esclusivamente al *Will to Believe*, alla possibilità cioè di ottenere, agendo volontariamente sulle proprie o le altrui credenze, determinati risultati d'indole etica, pedagogica, politica. In ciò sono abbastanza d'accordo con voi, — ma *con due avvertenze*.

Prima di tutto mi pare che spesso confondiate l'influenza che la volontà può avere, direttamente o indirettamente, sulla credenza, coll' influenza che il possesso o meno di una credenza può avere sul verificarsi del proprio « oggetto ». Molti degli esempi citati da voi si riferiscono agli effetti, benefici o malefici, del *credere* sull'*essere* e sul *fare*. *Credersi* ammalati vuol dire spesso essere o cadere ammalati: credersi superiori od inferiori in una lotta vuol dire spesso risultare effettivamente tali. Molte virtù, come, per esempio, il coraggio, l'audacia, etc. sono realmente legate a certe credenze le quali, magari illusorie in sul principio, tendono a cessar di esser tali per il semplice fatto di esser « credute ». Altra cosa è invece la possibilità di raggiungere volontariamente lo stato di credenza: non sempre basta volersi creder forte per riuscire a *credersi* veramente forte; non sempre è possibile dare all'ammalato la illusoria, ma benefica certezza di star bene. Nel suo saggio « Is life worth living? » il James ci dice che basta creder bella la vita per renderla degna di esser vissuta; d'accordo: ma basta un semplice sforzo di volontà per poter credere bella la vita?

In secondo luogo, il vangelo della volontà di credere non implica alcuna pretesa « supremazia del volere sulla credenza » e tanto meno che « credere e volere siano la stessa cosa ». Basta, per convincersi di ciò, riflettere che parlando di *volontà* facciamo implicitamente allusione ad ulteriori *credenze* che abbiamo intorno alle proprietà ed agli effetti delle cose. L'*utilità* di una credenza presuppone dei giudizi intorno alle conseguenze che ha per noi il credere una data cosa. La dottrina della « volontà di credere » quindi non esprime che questo fatto: che certe credenze nostre relative agli effetti di altre credenze possono influire su queste ultime. Da ciò si vede come tale dottrina non può mirare, senza contraddire a sè stessa, ad una *generale* subordinazione del credere al volere, nè a toglierci assolutamente dalla testa la « fisima dell'imparzialità »: l'opportunità di essere parziali od imparziali verso certe credenze bisogna pur che sia a sua volta discussa con una certa imparzialità.

*
* *

Ma torniamo al primo pragmatismo. Esso ci addita, come dissi, il principio da cui i pensatori della cosiddetta « scuola inglese », il Locke, Hume, Berkeley, etc. furono quasi istintivamente guidati nelle loro ormai classiche ricerche sui « concetti » di sostanza, realtà, materia, causa etc.; ricerche le quali consistettero com' è noto, nel tentativo di tradurre queste nostre « nozioni ultime » nelle sensazioni o nelle aspettative di sensazioni che abbiamo quando adoperiamo tali parole nel contesto di frasi che asseriscono qualchecosa, e di mostrare che ogni preteso loro « ulteriore » significato è del tutto nullo ed irrilevante. Invece di definire le parole mediante parole altrettanto astratte, oppure adoperarle (come fanno la maggior parte dei filosofi) senza neppur tentarne una definizione sotto pretesto ch'esse rappresentano nozioni « evidenti » od « intuitive »; — questi autori si domandarono: che cosa *intendiamo dire* quando adoperiamo tali parole? Quali sono le esperienze che *ci aspettiamo* quando diciamo che la tal cosa « esiste », o è la « causa » o la « sostanza » di un' altra? Alle diverse proposizioni che enunciamo adoperandole e non adoperandole corrispondono *in pratica*, diversità di aspettative?

Il principio in questione, che è merito del Peirce di aver districato dai particolari della sua applicazione, può essere formulato così: « Il significato di una concezione qualsiasi consiste nelle sue conseguenze « pratiche »; in altre parole, nelle esperienze che sarebbero *da aspettarsi*, se l'asserzione corrispondente fosse vera, e che sarebbero diverse se tale asserzione fosse falsa o fosse vera un'asserzione diversa. Se due concezioni (o le asserzioni corrispondenti) risultano nelle stesse conseguenze, esse non sono che due modi diversi di dire la stessa cosa ».

Ma intendiamoci. Le conseguenze « pratiche » di cui si parla non sono le conseguenze piacevoli o dolorose, utili o dannose, che ci ripromettiamo dal semplice fatto di *asserire* una cosa, indipendentemente dal *verificarsi* della asserzione stessa: per esempio, l'effetto che l'asserzione può avere nell'animo di un ascoltatore, o anche dello stesso assertore. Si tratta delle conseguenze, cioè delle aspettative di esperienze, implicitamente contenute nell'asserzione stessa, a cui alludiamo, consapevolmente o no, nell'asserire, e che costituiscono l'unico criterio concepibile per la « verità » o « falsità » di ciò che diciamo. *Pratico*, quindi, non significa se non *sperimentale*, e il pragmatismo di questa specie, non è, come dissi, che l'invito a versare nelle parole che adoperiamo il loro contenuto sperimentale, *pratico*, allo scopo di evitar confusioni e sofismi; ad introdurre lo sperimentalismo, non solo nella soluzione delle questioni, ma anche nella scelta delle questioni da trattarsi. Per farci una idea chiara di che « cosa sia » un oggetto qualsiasi, ciò di che cosa lo distingua da altri oggetti diversi, è necessario, e sufficiente, che consideriamo quali sarebbero le sensazioni, immediate o remote, che dovremmo aspettarci nel caso che l'oggetto in questione esistesse, e se queste sensazioni siano diverse da quelle

cui alludiamo quando adoperiamo parole diverse (quando crediamo di parlare di oggetti diversi); che cosa pertanto rappresenterebbe per noi, in termini di esperienze particolari, l'esistenza di questo oggetto (Τὸτί ἦν εἶναι il « che cosa sarebbe l'essere » di Aristotile). Esperienze, sensazioni effettive *o possibili*, (cioè che sarebbero oggetto di aspettative nostre se ci trovassimo in determinate circostanze) ecco tutto il nostro mondo, e qualunque mondo pretenda di essere diverso da questo è assolutamente nullo ed inesistente.

Non è difficile scorgere l'identità fondamentale di questo modo di vedere con quello che ha formato la sottostruttura del *positivismo*. Ed infatti le connessioni fra il pensiero del Comte e le teorie sulla conoscenza di Locke, Berkeley e specialmente Hume non sono un mistero per nessuno. Solo che nel positivismo Comtiano, ed in genere in ogni positivismo, si mescolarono, o non furono completamente eliminate, quelle implicazioni agnostiche e restrittive che furono sempre (a torto) desunte dalle teorie critiche della conoscenza. Ciò ch' era inteso a mostrare che certe distinzioni, certe speculazioni filosofiche erano *nulle ab initio* perchè assolutamente destituite di senso, fu interpretato come un avvertimento che la mente umana, per una sua congenita debolezza, non può giungere a certe « verità » supreme e deve contentarsi di un mondo superficiale, di parvenze ed illusioni, — che la conoscenza delle « vere cause » delle « vere sostanze » delle « vere realtà » le è per sempre negata. Ciò non toglie che il positivismo, nella sua più pura espressione, non sia altro che un invito a eliminare le questioni nascenti esclusivamente da diversità ed equivocità delle parole, e che ciò che il positivismo chiama (impropriamente) « metafisica » sia precisamente la stessa cosa con quelle questioni futili ed inconcludenti, alle quali si rivolgono le critiche del Peirce.

*
* *

Perchè allora — mi obietterete voi — non chiamarlo col nome di positivismo, lasciando il nome di *pragmatismo* ad altre e più geniali cose? Non è meglio dare al pragmatismo un contenuto suo, nuovo ed originale?

Lasciamo andare la novità e l'originalità che non si trova in *nessuna* delle varietà del pragmatismo. Vi sono varie ragioni per cui la parola pragmatismo mi sembra migliore e più suggestiva che positivismo, ed esprima realmente un progresso compiutosi sulla concezione del positivismo vero e proprio.

Queste ragioni sono le seguenti:

I. L'allusione alla *pratica*, per quanto esposta agli equivoci or ora accennati, non è inutile e fuori di luogo. Recenti teorie della conoscenza (fra cui è opportuno ricordare quelle del *Pikler* « Psychology of the Belief in objective Existence »), hanno mostrato che ciò che noi chiamiamo « esperienza » è in realtà connesso assai più che non si fosse avvertito per lo addietro, con certe operazioni attive o volontarie che ci permettono, non solo di aspettarci, di avere cioè a subire certe sensazioni, ma addirittura di *provocarle*. Le nostre credenze intorno alla realtà « obiettiva » si possono tradurre cioè non solo in proposizioni ipotetiche: se vi trovaste in determinate circostanze, provereste tali sensazioni o esperienze: ma addirittura in *imperativi ipotetici*: se *voleste* potreste provare tali o tali altre esperienze. Dire che una cosa esiste vuol dire che, compiendo certe operazioni *volontarie* (sperimenti, per esempio allungando la mano o facendo uso magari di strumenti) potreste provare una determinata specie di sensazioni.

Il famoso detto quindi che le *credenze sono regole per l'azione* non è così assurdo come può sembrare a prima vista. Regole sì, ma regole *ipotetiche*, imperativi cioè, che si riferiscono a ciò che l'uomo *dovrebbe fare* se si trovasse in determinate circostanze e si proponesse determinati scopi. Qui ancora conviene avvertire che può darsi benissimo che tali circostanze non sian frequenti, ed anche che non si verifichino mai: che gli scopi in questione non siano mai desiderati o voluti; e perfino che il mezzo che bisognerebbe attuare volendo avere certe esperienze non stia in nostro potere. Una credenza tuttavia è vitale se esprime la certezza che, *se* volessimo e potessimo, avremmo determinate sensazioni. La maggiore o minore *importanza* pratica delle teorie non è dunque, nel primo pragmatismo, in questione; ma solo la loro attitudine a modificare una *qualsivoglia* pratica.

II. Ma tutto ciò è, nello stesso tempo, strettamente connesso con quello che io ho chiamato la *terza varietà* di pragmatismo, coll'importanza metodologica, cioè, che possono avere per la scelta delle definizioni, delle ipotesi, degli sperimenti, le considerazioni relative alla possibilità, o alla maggiore o minor facilità, di ottenere *volontariamente* certe esperienze. È precisamente per la sua attitudine ad essere applicata anche a questo terzo pragmatismo, che rappresenta per così dire una ulteriore *specificazione* del primo, che la parola pragmatismo mi sembra preferibile a positivismo.

È vero che una nostra credenza *ha senso*, per il primo pragmatismo, anche quando si riferisce ad esperienze che potremmo avere, volendo, se fossimo in circostanze molto lontane dalla pratica ordinaria

o se fossimo forniti di sensi e strumenti molto più delicati e perfetti di quelli di cui ora disponiamo. Ma *non è indifferente*, dati gli scopi che ci proponiamo col nostro sapere, la possibilità *effettiva* di ottenerle volontariamente, e quella di ottenerle con maggiore o minore facilità, sicurezza, precisione. Di qui l'opportunità di prendere le mosse, nelle nostre indagini, da quelle proprietà delle cose, le quali sono più delle altre facilmente constatabili e riconstatabili (ottenibili a volontà), e sulle quali è più facile quindi eliminare i dubbi, le incertezze.

Le nostre definizioni hanno, naturalmente, per iscopo, di permetterci di connettere cogli oggetti definiti tutti quei giudizi, tutte quelle previsioni che man mano si presenteranno; di permetterci, in altre parole, di *riconoscere* con sicurezza l'oggetto in questione e lo stato in cui si trova per poterne *dedurre* conseguenze relative al suo modo di comportarsi rispetto a noi e rispetto alle cose circostanti. Ora fra le proprietà che un oggetto possiede, e che possono servire alla sua definizione, ve ne sono alcune più facilmente constatabili di altre, le cui differenze e sfumature, se vi sono, sono più facilmente percepibili e ripercepibili, e le quali quindi ci mettono in grado di desumerne il maggior numero di conseguenze possibili intorno all'oggetto stesso. Vi sono delle definizioni insomma che sono, dato lo scopo di *prevedere*, molto più *pragmatistiche*, cioè pratiche, delle altre.

Prendiamo un esempio. Fra le proprietà che distinguono i corpi caldi dai non caldi, vi è quella di darci particolari sensazioni, di farci ritirare la mano e urlare, etc. Ma queste sensazioni hanno il difetto di essere estremamente variabili nell'individuo e da persona a persona; è noto l'esperimento delle due mani, che immerse nello stesso recipiente, dànno sensazioni disparate di caldo e di freddo; e quindi sarebbe oltremodo difficile dalle semplici sensazioni specifiche prevedere, dedurre tutte le altre conseguenze importantissime che derivano dal calore dei corpi. È opportuno quindi cercare un criterio più attendibile e sicuro delle semplici sensazioni; la moderna scienza termodinamica, infatti, trascura affatto le sensazioni stesse per riferirsi unicamente agli aumenti o le diminuzioni di volume dei corpi più o meno « caldi » quando si trovano in contatto. « Si dice che due corpi hanno la medesima temperatura quando messi in contatto non variano nè l'uno nè l'altro di volume » e la quantità di calore vien definita col prodotto della temperatura per la massa. Di qui l'istituzione del termometro, e la possibilità di percepire con sicurezza, e di connettere coi loro differenti effetti, differenze di temperatura minime, che i nostri sensi più grossolani non avrebbero altrimenti avvertite. Oggi potrebbe essere un eccellente termologo anche un individuo sprovvisto delle sensazioni specifiche del calore, o che per un capriccio della propria costituzione le avesse così diverse da essere assolutamente incapace di porle in relazione colle esperienze altrui. E quel che si dice del calore può dirsi del peso, della resistenza, della velocità etc, che si definiscono piuttosto mediante i loro effetti, per così dire *esteriori*, che mediante le senzazioni immediate che ci danno.

Generalmente, tale processo si compie riducendo i fenomeni ai loro effetti spaziali, *visivi* o tattili, perchè la vista è un senso più acuto, che ci permette paragoni più precisi (mediante la *sovrapposizione* degli oggetti) e costatazione di differenze più piccole. Che il tempo, che ciò che chiamiamo *intensità* si misuri mediante elementi spaziali, non ha niente dell'assurdo che sembra vederci anche il Bergson. Pragmatisticamente, cioè praticamente, questo ci è di un enorme utilità: lo facciamo anzi continuamente senza saperlo: come gli orologi ci servono a misurare il tempo, così l'*intensità* delle emozioni degli altri ci è nota soltanto per i suoi effetti esteriori, in gran parte visivi: grida, gesti, reazioni muscolari e fisiologiche d'ogni specie.

Questo ci mostra come il movimento pragmatistico in questo senso si debba far strada anche nelle così dette « scienze morali » la psicologia, l'etica, la statistica, l'economia e le altre discipline sociali; ed anzi sia nel fatto di applicazione immemoriale per tutte quelle questioni che non siano puramente introspettive. E ciò è naturale, visto che tali questioni nascono e finiscono nella necessità di *prevedere* le azioni altrui, e questa previsione non può per noi essere fondata che su ciò che possiamo *constatare* negli altri, non già su ciò che si svolge a nostra insaputa nel loro interno. A questo genere di tentativi (non sempre riusciti perchè non sempre è facile ricondurre i fatti, che nella vita ordinaria induciamo da svariati sintomi, ad *una sola* categoria dei loro effetti, per esempio, fisiologici o istologici) appartengono, per esempio, la psicofisiologia e la psicologia sperimentale, più larga di quella. La teoria di Lange e James sulle emozioni (qualificare le emozioni secondo le reazioni esterne che producono) non ne è che un caso speciale.

In altra sfera, l'economia politica si mette sulla stessa strada abbandonando le interminabili dispute sul fondamento del « valore » per riferirsi unicamente alle *scelte costanti e prevedibili* che gli uomini nel fatto compiono fra quantità di determinate merci e quantità di determinate altre: al Congresso di Ginevra tentai mostrare che lo stesso passo potrebbe essere compiuto con gran profitto in etica, se si considerassero le nostre qualità morali come pure e semplici *possibilità di azioni* e si cessasse di parlare di quelle distinzioni etiche che non si rivelano in alcuna differenza, reale o possibile, negli atti nostri. Molte dispute sarebbero così eliminate, per esempio quella se il « fondamento » della morale stia nella « ragione » o nel « sentimento », quella sull'egoismo ed altruismo, sull'utilitarismo, etc. Tutto ciò meriterebbe di essere svolto, ma lo spazio del *Leonardo* è prezioso.

Come si vede, questa terza specie di pragmatismo ha numerosi rapporti col primo, tanto che in alcuni casi — per esempio, quest'ultimo della morale — è difficile discernere in che consista la loro differenza. Invece il primo e quello del *Will to Believe* sono veramente opposti ed antagonistici, per quanto psicologicamente sia agevole scorgere i ponti sui quali i pragmatisti sono passati dall'uno all'altro. Perciò direi di metterci d'accordo a chiamare pragmatismo, o il primo congiunto al terzo, o semplicemente il secondo: il che infin dei conti non è che una questione di terminologia.

MARIO CALDERONI.

Gian Falco, Giuliano il Sofista e Rocco Ghinart hanno, bene inteso, varie cose da rispondere al dotto e profondo articolo dell'amico Calderoni; manca però loro il tempo, al Leonardo *lo spazio. Sarà per il prossimo numero.*

Abbiamo convitato fra noi alcuni che nel passato ci sembrarono degni del LEONARDO; in questo numero ospitiamo Schlegel, Joubert, Wilde; *nel prossimo seguiranno alcuni viventi:* Shaw, Altenberger Bloy.

F. SCHLEGEL

(Fragmente. E. Diederichs 1904)

— Ogni grande filosofo ha interpretati i suoi predecessori in modo da far credere che nessuno prima di lui li avesse capiti.

— La maggior parte degli uomini come i mondi possibili di Leibniz non son che dei candidati all'esistenza. Ben pochi sono gli uomini che esistono veramente.

— Ogni uomo incolto è la caricatura di sè stesso.

— Lo storico è un profeta volto indietro.

— In quel che si chiama filosofia dell'arte, si trova ordinariamente una sola delle due cose: o la filosofia o l'arte.

— Ogni uomo buono diventa sempre più Dio. Diventare Dio, essere Uomo, coltivarsi, sono espressioni che significano una cosa sola.

— Un frammento deve essere simile a una piccola opera d'arte completamente isolata dal mondo che la circonda e rannicchiata in sè stessa come un riccio.

J. JOUBERT

(Pensées. 1901 Paris)

— A me non piace che la filosofia, e sopratutto la metafisica, sia quadrupede o bipede; io la voglio alata e cantante.

— La signora Vittorina di Chatenay diceva di me che io aveva l'aria di un'anima che avendo per caso incontrato un corpo, se la cava come può. Non posso non riconoscere che il detto sia giusto.

— Le mie scoperte, e ciascuno ha le sue, mi han ricondotto ai miei pregiudizi.

— La saggezza è il riposo nella luce.

— Il corpo è il ricalco dell'anima.

— Se vi è un uomo tormentato dalla maledetta ambizione di mettere un libro intero in una pagina, una pagina intera in una frase, e questa frase in una parola, quest'uomo son io.

— Platone ha torto; vi sono cose che si comunicano e non si insegnano; e ve ne sono che si posseggono chiaramente senza poterle comunicare.

— Ciò che ci inganna in morale, è l'eccessivo amore del piacere. Ciò che ci ferma e ci fa tardare in metafisica, è l'amore della certezza.

— Noi non ci frughiamo abbastanza, e, come dei fanciulli, trascuriamo quel che abbiamo in tasca, per non curarci che di quello che è nelle nostre mani, o davanti ai nostri occhi.

— Vi sono teste che non hanno finestre e che la luce non può colpire dall'alto. Nulla v'entra dalla parte del cielo.

OSCAR WILDE

(K. Hagemann. Wilde-Brevier 1904)

— Nulla può guarir meglio l'anima dei sensi — come nulla meglio dell'anima può guarire i sensi.

— Il vero mistero non è nell'invisibile, ma nel visibile.

— Io adoro i piaceri semplici, sono l'ultimo rifugio degli esseri complessi.

— L'ultima evasione umana è quella dalla logica.

— Non esser curiosi è un grave difetto.

— I convertiti prevengono il mondo contro i peccati di cui si sono stancati.

— Per avere amici bisogna essere soltanto benevoli. Ma se uno non lascia nemici, bisogna che sia stato mediocre.

— È ridicolo dividere la gente in buona o cattiva. La gente è divertente o noiosa.

— Definirsi è limitarsi.

L'ULTIMO FIGLIO DI PROMETEO

PROMETEO gioisce. Il suo culto e i suoi figli si moltiplicano sulla terra. Presto i Prometeidi saranno anche filosofi, ed avranno un loro sistema, dotato perfino d'un nome a sè, degno di penetrare nelle sacre soglie dei manuali storici e delle aule accademiche. Fra qualche anno fioccheranno le tesi sopra il Prometeismo.

Cosa è un Prometeide? È un uomo che pensa al futuro, cioè un uomo come tutti gli altri; ma che per di più ha la coscienza e forma la teoria sopra il pensiero del futuro. Προμαθεῖν prevedere è la bandiera, il motto trionfale, la impresa riassuntiva e categorica del nuovo esercito. Fra le sue schiere andranno gl'innumerevoli battaglioni dei profeti ezechiaci, delle pitie pagane, delle sibille leggendarie, delle Cassandre di Troia e delle sonnambule di Napoli; i romanzieri sociali, i metereologi, i venditori di terni al lotto, gli scienziati di mille specie; tutti coloro che hanno tentato di afferrare il futuro con le loro mani avide, e di scoprire il velo della sfinge che ci sta dinanzi e ci copre col suo volto enigmatico le vie che dovremo percorrere. Tutti gli stupratori del tempo a venire, che han tentato con forza da giganti di farne germogliare il presente; tutti quelli che hanno vissuto quando i contemporanei erano morti putridi e polverizzati; i creatori dei ponti, i gittatori di fionda, i visionari dagli occhi come fari; gli Stanley e i Nansen dei paesi ultra-presenti, gli Argonauti delle anime dei nipoti, i dilettanti e gli *sportmen* della prognostica sociale, faranno tutti un grande trionfo ad G. Wells, l'ultimo e forse il più grande e rappresentativo Prometeide del mondo. Davanti a lui Tommaso Moro e Campanella, Giulio Verne e Bellamy devono cedere il massimo trono, affinchè fra loro pontifichi e celebri la grande messa della nuova religione.

L'ordine della Previsione è fondato; H. G. Wells ne è il grande profeta; e non mancherano le eresie e le scissioni per fare completo lo spettacolo.

Se un Prometeide dovesse fare domani un discorso storico sui preparatori e precursori del nuovo ordine, non trascurerebbe certo, ma non darebbe troppa importanza ai passati poeti, sognatori, profeti del futuro; egli invece — io penso — parlerebbe così, confondendo immagini e teorie scientifiche nell'ardore dell'apologia prometeide:

« Una delle più importanti facoltà dell'animo umano che i vecchi manuali di psicologia del secolo XIX avevano dimenticato nei loro accurati cataloghi, uno dei coefficienti più salutari della nostra felicità interna che Schopenhauer ha scordato nel suo primo capitolo degli « Aforismi sulla Saggezza del Vivere » è quello di potere sognare ad occhi aperti, e talora con la penna in mano. Fuggire dal presente e dal reale, per cacciarsi a rotta di collo a cavalcate furenti nell'avvenire, o imbarcarsi su piccole barchette per solitari viaggi nei paesi del passato, e trovare all'uno dei capi del tempo, verso il principio o verso la fine, il paese ideale quale noi lo desideriamo, è cosa che non fecero solo i rari Shakespeare della umanità nei loro scherzi fatati, ma che fece si può dire, ogni uomo passato, dal teologo che fra i suoi *in-folio* determinava rigorosamente le categorie degli Angeli, le distinzioni dei Serafini, e il numero dei Troni, fino al poeta vagabondo che parlava della Età pacifica dell'Oro, rallegrata da feste fervide di una gioventù mai avvizzita; dal lazzarone napoletano fantasticante paesi di Cuccagna e regni di Bengodi, dove il vino di Samo scorre fra colline di maccheroni, fino all'utopista sociale che in Eldoradi americani e in Città del Sole australasiane mostrava società corrette secondo il cattivo gusto dei suoi desideri logici e morali. Tutti questi, letterati che fingono arcadie, romanzieri che narrano vite, uomini religiosi che fabbricano paradisi terrestri, ragazzi che giocano ai Robinson, credenti nella magia che parlano di un Mondo Astrale, filosofi che sistematizzano i loro romanzi metafisici, creatori di isole incantate, di Alcine di Sirene di mangiatori di Loto come Omero, o di Viaggi nella Luna come Gonzales o Cirano de Bergerac, anelano a rompere l'istante e la realtà per fare un bagno nell'assoluto e nell'ideale. I moralisti e riformisti d'ogni tempo profittarono di questo metodo stesso per esprimere senza pericoli i loro intimi disaccordi col tempo che li accerchiava; in modo che la *Germania* è da considerarsi non come opera di storia, nè come libretto erudito, ma come la utopia in cui si compiacque la mente del severo Tacito. Vite di santi pacifici e di eroi attivi, di pensatori taciti e di Don Giovanni eloquenti, avventure immaginarie di viaggi, biografie ritoccate con accortezza, autobiografie mescolate e condite d'invenzione, guide di paesi sconosciuti, atlanti

geografici, storie politiche, furono fino ai tempi prometeidi gli strumenti della qualità umana di aborrire il presente. Per essa sorsero le leggende, che crearono superuomini dotati del carisma preveditivo, ora Cassandra, ora le sibille, ora le sonnambule, ora le streghe; e queste leggende furono carezze consalatrici della impotenza umana, e tennero acceso il fuoco che Prometeo avea lasciato agli uomini, simbolica face illuminante il futuro. Emigrare, non fosse che per un attimo fuggevole, da ciò che li attorniava, da ciò che si imponeva, da ciò che voleva più fortemente di loro, fu quello che il fanciullo, l'adulto e il vecchio chiesero al poeta di favole, di romanzi, di storie, di drammi. Alcuni poeti ebbero questo dono più degli altri; le loro anime furono come re in esilio, scacciati da terre ospitali, per deserti contrari. La loro vita fu inattuale, e nelle loro opere passò un soffio dell'extra-umano, e risuonò un *leit-motiv* di nostalgia del sogno; e colui che più profondamente n'ebbe colorita l'anima, fu Baudelaire.

Costui portò il sogno sulla terra; dagli strumenti ideali passò col sacrificio del corpo ai materiali; e prima di H. G. Wells possedè la macchina per fuggire il presente in altri mondi. Baudelaire lanciò il grande grido disperato: « n'importe où! n'importe où! pourvu que ce soit hors de ce monde! »

Con lui si rivelò quello che praticato fino allora era sempre nascosto sotto formule metafisiche e teologiche; l'oppio, l'haschich, il caffè, il mate, la coca, il vino, la morfina, l'etere, il mescal, il tabacco, l'antiperina, la karva, la lecheguana, la guarana, il betel, l'anamirte, che usano e furono usati in Europa, in Asia, in America, in Africa, da civili e da selvaggi, da laici e da sacerdoti, tutti gli eccitanti e tutte le ebbrezze, da quella del digiuno a quella dell'ubriachezza, da quella della castità a quella della lussuria, da quella della vestale e del monaco a quella del poeta e del guerriero, estasi per Plotino, assorbimento in Dio per i mistici, confusione della carne per gli amanti, beata riva d'oblio per i discepoli di Schopenhauer, non erano più doni di un Dio, miracolose fontane gocciolanti dal cielo la loro rugiada letea, ma sibbene possedimenti inesplorati dell'uomo, foreste vergini di separazione, vascelli fantasmi di allontanamento, cavalcate di valkyrie possenti, che affrettavano per le vene il palpito della vita ed erano come un soffio d'ossigeno nei carboni infiammati d'una fucina di piacere. I paradisi dall'Eden si moltiplicavano per tutti i luoghi della terra; le Urì eternamente vergini non erano premio ai soli seguaci di Maometto; i giardini del Vecchio della Montagna non si aprivano ai pochi che giurassero di combattere e morire per lui; nè un altissimo muraglione di roccie circondava più l'Eldorado che aveva sognato la nidiata d'avvoltoi conquistatori spagnoli. Una sensibilità squisita e pochi centesimi di volontà ne erano il biglietto d'ingresso; ogni sistema nervoso raffinato che poco si curasse dei nipoti, poteva esserne padrone. Ne fu padrone; i creatori della vita abbondarono; la vita fu un'opera d'arte; in Francia Huysmans con l'*A Rebours*, in Inghilterra Oscar Wilde con il *The picture of Dorian Gray*, in Italia Gabriele d'Annunzio con il *Piacere* per mezzo dei simbolici personaggi di d'Esseintes, Dorian Gray, Andrea Sperelli, riposero nelle mani dell'uomo lo scettro e il dominio della vita ».

A questo punto il Prometeide oratore interromperebbe il discorso, e rivolto ad un gruppo direbbe: « Finora ho parlato per voi, o poeti, o indovini, o profeti — ora parlerò per gli scienziati, per coloro che non giuocano sulla *roulette* dell'avvenire che le combinazioni più sicure, anche se di picciol guadagno; parlerò per i Prometeidi a corta scadenza. » E ripigliando il discorso direbbe:

« Uomini sette volte settanta inquisitori e carnefici della natura, spie e torturatori, che strappate con l'esperienza risposte cruciali ai vostri interrogatori, e con l'aria di giudici e il tono di governatori, definite per mezzo di quelli la strada futura del mondo, verso la fine del secolo XIX tutto era pronto all' avvento della parola di H. G. Wells.

Il Vangelo dei Prometeidi doveva cadere come un seme robusto sopra un buon terreno. D'ogni parte la previsione, l' idea del futuro, rinnovava e smuoveva le vecchie costituzioni scientifiche. Lo spirito delle novità si agitava dovunque.

Sentite.

Il determinismo stava sospettoso come Saturno sul trono del sapere; pronto ad inghiottire ogni figlio che potesse sperare di succedergli. Per il determinismo i nostri atti erano i rimbalzi affievoliti e i nostri pensieri le eco lontane di esseri che ci avevano preceduto. Il presente si doveva spiegare con il passato. Intendere una cosa era tracciarne l' albero genealogico. L'evoluzione, le origini, le fonti erano alla moda. Sapere era fare la storia. Ma ciò non reggeva. Se è il passato che agisce, il presente non può essere che ripetizione e identità; la memoria non fornisce che le cose già state; la vita invece d' una superba e perenne inaspettata cinematografia, non sarebbe che lo sfogliarsi monotono d'un libro con le identiche scritture per ogni sua pagina: la vita sarebbe una lettura noiosa. Come poteva, insomma, essere il vecchio causa del nuovo?

Con il Prometeismo la cosa cangiò. La varietà della vita, il susseguirsi dei caos, e lo sforzo per or-

dinarli, ebbero la loro ragione nell'avvenire. Il futuro apparve la molla delle azioni, le credenze divennero le nostre dominatrici, le aspettative ci fecero malleveria sulle nostre azioni - cambiali. Si vide allora che i fini determinano le azioni, non già gli antecedenti; il finalismo aristotelico discese così dal trono di un Dio nello scanno di ogni mente umana. Le associazioni mentali non furono atomiche formazioni determinate dal passato, ma sistematiche e attive formazioni determinate dal futuro (1). Per quelli che il paradosso non spaventava fu detto allora che ciò che non esiste ancora è la causa dell'azione; e il determinismo dovè fornirsi di nuove armi contro un nuovo nemico: il determinismo del futuro.

Molti sostennero che la realtà non era se non la nostra aspettativa di certe possibili azioni fatte o patite, in modo che alla parola « Calcutta » non corrispondeva altro che una serie di previsioni (2). Le Scienze, si disse, non sono tali che in quanto esse afferrano fatti futuri, ossia, in quanto prevedono (3). Le stesse matematiche — contro il positivista qui citato (4) — nella loro forma più generale ebbero fondamento sopra una specie di previsione, poichè esse non si occuparono affatto di ciò che esisteva (5), ma solo di relazioni possibili fra entità generali sulla cui esistenza il matematico non si occupava di discutere. Uno dei caratteri fondamentali della matematica fu l' *implicazione formale*; ora l' implicazione formale è appunto nè più nè meno che una previsione. « We assert always in mathematics » — disse il Russel — « that if a certain assertion p is true of any entity x, or of any set of entities x, y, z, then some other assertion q is true of those entities.... » E non è pure fondato sulla previsione l' uso fatto dai matematici di allora del « ravvicinamento all' infinito » (p. e, per ridurre un poligono a cerchio) o della dimostrazione che « se una formula vera per n è vera anche per $n \times 1$ essa è vera per tutta la serie che può svilupparsi da n? » (6).

La stessa beniamina dei filosofi d'allora, la teoria della conoscenza, fu rinnovata dal pensiero del futuro. Nella scienza parvero più *vere* le teorie che davano miglior resultati, ossia, quelle da cui lo scienziato *aspettava* resultati migliori. Il prammatismo pose come criterio per distinguere teorie, la loro azione pratica, cioè, le aspettative pratiche che abbiamo per esse. (1) Perfino la logica cambiò figurino per l' influenza dell' idea di futuro; la scuola del Dewey dichiarò il giudizio essenzialmente strumentale, e trattò le idee come metodi per costruire, giustificare, raffinare l' esperienza in strumenti esatti per la direzione e il controllo delle esperienze future (2). « Così » — concluderà il Prometeide con la sua rassegna — « verso la fine del secolo XIX gli Argonauti del sapere volgevano la prua della loro navicella audace verso il futuro ».

Il cui Cristoforo Colombo è certo H. G. Wells romanziere, filosofo, profeta. H. G. Wells vale molto come romanziere, abbastanza come filosofo, poco come profeta; ma il pubblico, neanche a farlo apposta, apprezza molto il profeta, capisce a mezzo il romanziere, ignora il filosofo; appunto come discute gli atti ministeriali di A. Balfour e non ne legge i « Fondamenti della Fede »; perchè se uno è mediocre atleta e buon filosofo, è certo che i suoi muscoli gli daranno più fama che le sue idee.

H. G. Wells non è sfuggito neppure lui al disgraziato avvelenamento dei luoghi comuni; la frase falsa che ormai gli hanno appiccicata è quella di « Verne inglese » — cioè una frase che lo definisce come un passatempo per vincere il tedio e la noia, che può esser letto senza scandalo dalle signorine, che può piacere ai fanciulli, che non repugna ai vecchi, e si può trovare bene egualmente sulla lista dei premi per l' « Infanzia abbandonata », come sul comodino di una *cocotte*. Sarebbe insomma il Wells uno dei tanti cantastorie moderni, che lasciata Isotta e Tristano per le Madame Bovary moderne, fanno sorridere e sopportare la vita a sua Maestà il Re Demos.

La frase fatta — occorre dirlo — è falsa, ma è comoda, è facile, e perchè comoda e facile anche quasi inestirpabile. Il pubblico non ha scelto nel Wells che quello che meglio poteva capire; perchè il pubblico non spende mai per alzarsi fino agli autori, ma li abbassa in sè, e tutto quello che esso tralascia, è una indicazione preziosa per scoprire il lato più originale e più profondo di un autore; le simpatie dei raffinati, le antipatie dei volgari sono così le migliori guide del critico.

Per noi il romanziere e lo scienziato non interessano che come animatori del filosofo; nel romanziere scopriremo la visione morale, nello scienziato le simpatie per una parte degli uomini; e per questi viali, sboccheremo alla piazza d'armi dove il filosofo del metodo fa i suoi esercizi di militare del sapere.

(1) PAULHAN. *L' activitè mentale* 1889. — LADD. *Psychology, descriptive and explanatory*, 1894. — SPILLER. *The Mind of man*, 1902.
(2) STUART MILL. *An Examination of Hamilton Philosophy*. ch. XI, 219-234.
(3) GIOVANNI PAPINI. *La teoria psicologica della previsione.* — Arch. per l'Ant. e l' Etnol, v. XXXII, f. 2, 1902.
(4) Id. id. pag. 15.
(5) RUSSEL. *The Principles of Mathematics* 1903, *I*, 5.
(6) DEWEY J. *Studies in logical theories* 1903, pag. 172-173.

(1) Ai lettori del *Leonardo* è inutile imbandire una bibliografia del Prammatismo.
(2) DEWEY J., op. cit. pag. 128, 142.

Il Wells come tipo morale ha un fratello che noi conosciamo: lo Swift. Un parallelo con questo scrittore è facilissimo; e sebbene intravisto da pochi, nessuno l' ha tentato. In fatto i paralleli sono una cosa facilissima, talvolta odiosa, che puzza di componimento liceale e di tesi da laurea. Ma pure i paralleli, che non *dimostrano* nulla, *mostrano* molto; essi sono le immagini della critica estetica; con lo stabilire una fraternità, una parentela, una somiglianza — oppure una inimicizia, una antipatia fra due scrittori, uno noto, l'altro no, voi riescite a penetrare il secondo più facilmente.

Lo Swft è un eccellente introduttore nell' anima del Wells. Gulliver è popolare presso i fanciulli come l' *Invisible Man* (1897) del Wells; ed ambedue — certo però il primo di più — nascondono un senso filosofico sotto la loro parola. L' « Uomo Invisibile » è uno studio sull' odio scientifico, e sull'odio popolare; come Gulliver è un trattato di dispregio umano espresso in forma favolosa. *The Island of doctor Moreau* (1896) è pure un trattato di pessimismo, di *odium humani generis*, che i Romani avrebbero condannato come nocivo alla società; il Wells si rivela in quello scritto come uno dei pochi che abbia sortito la capacità di scoprire la bestia sotto l' uomo civile, capacità di cui fu dotato in pittura Leonardo, in psicologia storica il Taine. L' Isola del dottor Moreau potrebbe essere stata scritta da quello stesso avventuriero ciarlatano spiritista che getta sull' idealista Lewisham uscito di collegio una serie di belle massime alla Chamfort, dove l' aspetto tetro della lotta per la vita si muta nello scintillio spiritoso d' un filosofo cinico (*Love and M. Levisham* 1900). Questo romanzo, che potrebbe chiamarsi la *Education Sentimentale* scritta da un inglese non stilista come Flaubert, è prezioso come autobiografia del Wells. È la storia d'uno studioso che l'amore d'una piccola borghese desiderosa di matrimonio trascina dai grandi sogni della idealità scientifica, alle piccole miserie del pasto e del tradimento quotidiano.

Un tale pericolo — sembra — ha pure corso il Wells. La donna, come lo scoglio dove vanno a infrangersi tutte le giovini barche che veleggiano verso la gloria, è rappresentata nel romanzo simbolico della *Sea lady* (1902), la sirena meravigliosa pescata un giorno in un paese di bagni alla moda, che scandalizza il vecchio mondo puritano di zittelle e di *gentlemen* con le sue arti e le sue ingenuità.

Contrasto fra il meraviglioso e il presente, che usò anche lo Swift, e presentato nello stesso modo, cioè, con un solo dato meraviglioso, e con una logica e un realismo di particolari in tutto il resto, che obbliga la immaginazione del lettore a vedere e credere, quello che l'autore vuol fare vedere e credere. *The Wonderful Visit* (1895) è essa pure fondata sul contrasto fra un angelo caduto in terra e la nostra vita con le sue ipocrisie, le sue convenzioni, le sue frasi fatte. L' angelo diventa naturalmente un malcreato, *shoking* immorale e ignorante, e perfino un « eccitatore a delinquere e un violatore di leggi ». Gli altri romanzi — naturalmente i più letti — come *The War of the Worlds* (1898), *The First Man in the Moon* (1901) *The Food of the Giants* (1904), e molte piccole novelle, tra cui delle molte carine (p. e. *A dream of Armageddon* 1903), non rivelano la persona morale del romanziere, ma soltanto il tipo della sua fantasia. Bisogna fare una eccezione per *The Time Machine* (1895) che ci dà insieme uniti, e il pessimismo del Wells, e la formula della sua fantasia. Il costruttore della Macchina del Tempo, si lancia in un viaggio nel futuro, e descrive agli amici al ritorno ciò che egli ha visto; l' umanità s' è divisa in due razze: gli *Eloi* che stanno alla superficie, sono i discendenti degenerati della aristocrazia borghese, che avendo reso l'ambiente troppo favorevole a loro, sono diventati una razza di esseri dati al godimento del presente immediato, senza alcuna previsione, nè scienza, grassocci, belli, senza stimmate del lavoro manuale; e dall'altra, entro la terra tutta scavata, i discendenti della razza operaia, divenuti larve pallide, con gli occhi fosforescenti, incapaci a sopportare la luce del giorno, ma abbastanza forti per escire durante la notte e succhiare come cibo il sangue dei degenerati Eloi contro cui serbano un odio compresso da secoli. Questo romanzo fantastico è originale in una cosa sopratutto: nel disegnare una Utopia pessimista, mentre in generale tutte le utopie furono e sono ancora ottimiste. Nella *Time Machine* c'è il più solenne disprezzo e disgusto dell' uomo, sia ricco che povero, bestia il primo, schifoso orridamente il secondo. È certo questa una delle opere meno cristiane del nostro tempo.

Essa rivela anche il punto cui è rivolta sempre la fantasia dell'autore: cioè, il futuro. Tutti i suoi romanzi, eccetto forse la prima parte del « Romanzo del Passato e dell'Avvenire » (imitata del resto con poca cautela dal Kipling), anche quelle con accenni simbolici sociali (come *When the Sleeper wakes* (1899) dove evidentemente il Dormiente è il simbolo del capitalista) trattano del futuro; perfino i sogni dei suoi personaggi riflettono invece del passato, l'avvenire (*A dream of Armageddon*). Le sue opere di carattere scientifico, come « *Anticipations* (1901) *Discovery of future* (1902) *A modern Utopia* (1904 1905 in — Fortnightly Review) non sono che tentativi per stabilire sotto tutti gli aspetti, nelle linee generali, la vita dell'umanità nei secoli che ci deb-

bon seguire. La sua qualità di studioso di chimica A. Filon. — in — Rev. del D. M. 1904 déc.) lo spinge naturalmente a vedere nelle future classi dominanti null'altro che delle agglomerazioni di medio-scienziati, uomini pratici, ingegneri, chimici, fisiologi e così via; come la sua qualità di inglese e per giunta repubblicano, lo fan preoccupare sopratutto del problema della libertà individuale.

Così è chiarita la sua posizione. Pessimista, per le sorti della vita e forse più probabilmente profondamente per carattere; previsionista, nel tipo di immaginazione; scienziato pratico, nella sua educazione.

Il suo pensiero è orientato verso l'avvenire; i suoi occhi non vedono che da quel lato; il suo dominio è quel della prognosi scientifica. Non per nulla un noto inglese W. Harcourt voleva proporre per lui il posto di « profeta laureato » come c'è il posto di « poeta laureato » dell'Inghilterra. Egli è un mostro della previsione; mentre gli altri uomini sono rinchiusi nei limiti delle loro brevi previsioni, e stretti al benessere immediato come giocatori impazienti, vogliono godere presto il frutto del loro denaro — invece il Wells prognostica per prognosticare, senza fine pratico immediato, come se in lui ci fosse una enorme esaltazione della facoltà del sogno.

Egli è l'artista della previsione, e lo scientifizzatore del sogno; la sua filosofia ne risente.

In filosofia egli è il teorico della previsione. Ciò che lo preoccuperà nelle sue critiche al metodo scientifico non sarà che la previsione.

Per sua stessa confessione, questo *sportman* della filosofia, malgrado la sua lodevole ignoranza dei filosofi, e la sua ingenuità che gli fa talora scoprire cose risaputissime, appartiene a una scuola, o meglio — per non insultarla — a una tendenza filosofica moderna di cui è spesso questione qui nel *Leonardo*, cioè al Prammatismo. E fra tutti i prammatismi quello che riesce meglio a intendere e che accetta più d'ogni altro è quello dell'*Humanism* dello Schiller. Ultima recluta, non sarà certo la meno valida; e gli gioverà l'essere stato straniero fin ora agli studi filosofici. Nulla meglio della verginità è capace di essere originale. Le novità nel pensiero non vengono portate troppo spesso da coloro che educati in un dato modo di pensare hanno per le forme di questo una specie di incanto religioso, e si sono fissati in formule e in abitudini difficili a spezzare; ma vengono portate invece dai liberi cacciatori, dai dilettanti, dagli *sportman* del vero, da coloro che da una scienza passano a un'altra, dalle arti alla filosofia, dalla metafisica alla morale. La mente nuova vede diversamente, sceglie variamente, ordina originalmente. La mancanza di esempi impedisce il copiare; l'ineducazione è contraria alla imitazione; l'ignoranza, insomma, è un requisito per la scoperta. Nella storia delle scienza si osserva infatti questa importanza

degli « stranieri » — analoga a quella che in politica credeva avere scoperto Nietzsche per i grandi uomini; vi sono nelle scienze i Gambetta e i Napoleone e i Disraeli, che debbono alla differenza di razza, la possibilità di rinnovare un paese. E non solo gli

uomini, ma anche i metodi, le idee generali, le immagini, portate da una scienza in un altra sono spesso fecondissime di rinnovamento. Un esempio sconosciuto — a me comunicato oralmente da Jtelson — chiuderà questa digressione. Si tratta dell'Idea della lotta per l'esistenza, che concepita per il campo morale da Franklin, passò in Malthus nel campo economico, finchè giunse sul biologico con Darwin e per mezzo di molti contemporanei compie oggi il suo ciclo arrivando nel campo sociale; essa, in ogni suo nuovo adattamento, rinnovò o fondò scienze.

Il *Lacoonte* del Lessing, non potrebbe essere insomma scritto per le scienze; niente, forse, meglio della confusione dei metodi à tempo opportuno può produrre partenogénesi o palingenesi di scienze.

La prima buona qualità filosofica del Wells è dunque di non essere filosofo per professione; egli stesso nella prima parte di una sua comunicazione ad una società filosofica, pubblicata nel *Mind* (july 1904) e intitolata *Scepticism of the Instrument*, confessa che avrebbe voluto intitolarla *Philosophy of an Amateur* se non avesse pensato che « parlare di una filosofia di un dilettante è già implicare una specie di filosofia professionale, filosofia che si è specializzata ed è divenuta tecnica, cioè, proprio quello che la filosofia non deve essere (379) » Non si potrebbe essere più d'accordo con noi sul concetto e sulla posizione sociale della filosofia.

E quest'accordo si estende a un curioso punto, cioè, al fine della filosofia di giungere al particolare, dal Wells già affermato in un articolo che non conosco: *The Rediscovery of the Unique*. Il concetto *personalista* della filosofia, che già indicammo nell'annunzio che demmo del *Leonardo* (1ª serie, numero 1), per cui base, metodi, fini della filosofia sono perfettamente individuali, per cui le discussioni filosofiche si riducono a dichiarazioni di temperamento, si trova pure così espresso nel Wells: « La fede filosofica di qualcheduno deve essere soltanto la propria base mentale più o meno esplorata a fondo, più o meno chiaramente delineata, e l'esposizione della attitudine sistematizzata della individualità di qualcuno rispetto al pensiero e alle cose in generale; sicchè una sana discussione filosofica si risolve in un paragone delle filosofie l'una con l'altra.... (381) » Questa visione personalista della filosofia deve giungere naturalmente anche ad ammettere che le idee di una persona non vanno esaminate in quello che sono in un dato momento staccato da tutti gli antecedenti e da tutte le finalità, ma invece vanno esposte secondo la storia personale di ognuno; sicchè il vecchio modo di esporre un « sistema » viene cangiato in quello moderno di una « autobiografia di idee »; così, la comunicazione del Wells ha tutto il carattere di una confessione filosofica, che partendo dal suo tipo di dilettantismo, giunge vicinissimo alle teorie dello Schiller (381,393). Egli ci narra: « Io giunsi ad un esame dei processi logici e del linguaggio con l'aspettativa che essi avrebbero rivelato il profondo carattere provvisorio, il carattere di irregolare limitazione e adattamento che pervade tutto l'essere fisico e animale dell'uomo. E trovai infatti la cosa che mi aspettava (383). » Da prima ebbe a questionar con la logica più accettata; il suo scetticismo iniziale lo spingeva a dubbi sulle bontà delle classificazioni. « Io pensava che la classificazione è una condizione necessaria dell'operare dell'utensile mentale, ma che è un allontanamento dalla verità obiettiva delle cose; che la classificazione è molto utile per i propositi pratici della vita, ma un preliminare molto dubbioso, per quelle penetrazioni fini che le intenzioni della filosofia richiedono » (384). Non si sente in questo periodo un'eco del contingentismo? e non è veramente Bergsoniano quanto qui segue: « ... tutto il ragionamento logico tende ad implicare ed è atto ad implicare una confidenza nella realtà oggettiva della classificazione. Classificazione e numero, che in verità ignorano le vere differenze della realtà oggettiva, sono state imposte alle cose nel passato del pensiero umano.... (385). »

Tre accuse quindi egli porta contro lo strumento della conoscenza: primo, che esso può operare soltanto trascurando l'individualità e trattando gli unici come oggetti identici, con questo o con quel punto di vista tale da raggrupparli sotto un termine; secondo, che una volta fatto ciò, esso tende automaticamente a intensificare l'importanza del termine; terzo, che può trattare liberamente con termini negativi soltanto trattandoli come se fossero positivi (389).

Il Leonardismo del Wells giunge perfino ad accettare l'idea dei *piani di conoscienza*, (*Leonardo* 1ª Serie, n. 4).

« Ho proprio in testa che vari termini nel nostro ragionamento giacciono a differenti altezze in piani differenti, e che noi compiamo una grande quantità d'errori e di confusioni col ragionare insieme di termini che non stanno sullo stesso piano » (389). E cita per esempio, i termini della realtà dei sensi e quelli della teoria atomica. « Il nostro strumento di conoscenza è soltanto capace di operare con oggetti dello stesso piano; ora siccome è ovvio che il proiettare oggetti di diversi piano sullo stesso, produce incompatibilità, contradizione, distruzione, è chiaro che tale difetto del nostro strumento è la ragione di molte nostre perplessità e indefinite discussioni » (390), come per l'appunto, quella scelta ad esempio dai contingentisti

(Bergson, Pérès, Milhaud), fra la libertà e determinismo.

Conseguenze di « questa insistenza dell' unicità nella esistenza, di questa subordinazione delle classi alle differenze individuali » è la distruzione non solo delle « pretese universali della filosofia, ma anche delle pretese universali di ogni imperativo etico e di ogni insegnamento religioso ». Gli atti politici, i morali, i filosofici sono pure espressioni della persona, come la poesia o la musica (391). Tutte queste cose sono espressioni dell' io. Di qui l' importanza di quella « qualità penetrante e illuminante della mente che noi chiamiamo *intuizione* (insight).... In queste qualità innate che non si possono imparare, sta riposta tanta speranza di salvezza intellettuale, quanta se ne può avere in questo incerto e fluttuante mondo di apparenze uniche (392) ».

Così il Wells si accorda con lo Schiller tanto sul prammatismo (egli adopera la frase *working hypothesis* fin dal 1902 in *Anticipations,* Tauchnitz ed. pag. 138) quanto, come pare, alla credenza in una utilità delle ricerche psichiche spiritiche e telepatiche. (SCHILLER, in *Fortnightly Review 1 jan. 1905).*

Ciò però che lo preoccupa personalmente è sempre la previsione. Tutto il suo scetticismo è basato sulla possibilità di prevedere. La ricerca dell' unico, oltre ad essere un sintomo della filosofia nominalista propria degli inglesi fino dal tempo degli scolastici, è anche un desiderato preveditivo, che non si trova soddisfatto dei termini generali, troppo vaghi, larghi, imprecisi, fluttuanti.

Il Wells è anche un sentimentale della previsione. Egli divide gli uomini in due parti, una piccola che gli assomiglia perchè prevede, l'altra grande che non gli assomiglia perchè guarda il passato. Per l'una ha tutto il suo amore, per l' altra tutto il suo disprezzo.

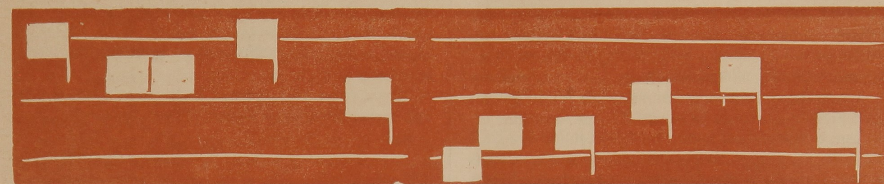
« Mentre dal primo punto di vista la nostra vita consiste semplicemente nel raccogliere le conseguenze del passato, dal secondo consiste nel preparare l'avvenire. Si potrebbe chiamare il primo tipo di spirito, *il tipo legale* o sottomesso, poichè l'educazione, le funzioni, le occupazioni del legista lo dispongono a questa tendenza; esso fra tutti, deve riferirsi alla legge accettata, al diritto riconosciuto, al precedente fissato, e deve per forza ignorare e condannare la cosa che cerca di stabilirsi. Si potrebbe, per contrasto, chiamare il secondo tipo di spirito, il *tipo legislativo,* creatore, organizzatore o sovrano perchè, perpetuamente attacca e modifica l'ordine stabilito, allontanandosi continuamente dal rispetto accordato a ciò che ci viene dal passato. Egli vede il mondo come un immenso cantiere e il presente non è per lui nulla di più che materiali per l' avvenire, per le cose che debbono essere. Egli vive in un modo attivo di pensiero, mentre l'altro esiste in un modo passivo.... Dice lo spirito legale: « Certe cose sono avvenute, e per causa di esse noi siamo qui » dice lo spirito creatore: « Noi siamo qui perchè certe cose debbono essere ».

Le cose che non esistono ancora sono dunque cagione di quelle che esistono; il domani genera l'oggi, e per forza di logica, l' ieri è figlio dell'oggi, quindi il domani è causa dello ieri, e il presente diventa un termine inutile. Ma non si può obiettare a ciò che il futuro non è che una vana idea? se ciò che opera in noi non è che la nostra idea del futuro, la nostra speranza dell'avvenire, la nostra previsione di ciò che accadrà, poichè idea di futuro, speranza, e previsione non sono che altri dati presenti non è dunque il presente che opera sul presente? Tanto più che non sempre le aspettative, speranze, previsioni, fedi (presso gli inglesi oltre che *ex-pectation* e *foresight,* anche *belief*) si avverano sempre; l'inganno, la delusione sono frequenti. Tante volte la previsione di un fatto, toglie al fatto la possibilità d' esistere; come quando un uomo prevede un dolore resultante da una azione e si guarda bene dal compierla. Anzi gran parte della nostra vita pratica consiste nell'uccidere — per così dire — le possibilità infinite che ci sono offerte da oggetti vicini o lontani, da cui ci sconsiglia la previsione.

Inoltre, vi sono serie di previsioni che noi rifiutiamo tutte insieme per la loro natura, e cerchiamo che altri le rifiuti; come è il caso di un malato, in cui la previsione degli effetti della malattia può abbreviarne la vita; o come è il caso in generale di una quantità di azioni in cui la previsione, per il tempo che costa, per l' incertezza in cui lascia, per il sospetto e la debolezza che può generare, è da rifiutarsi completamente, e da sostituirsi con altre idee, e sentimenti come quello del dovere, o da farsi perdere nella cecità brutale dell'agire. E ciò accade, si può dire, sempre, quando il fatto della previsione entra come fattore della sua realizzazione.

Il Wells — senza avere precisamente le idee qui precisate — è un esempio della ristrettezza di queste. In lui non c'è una metafisica; quando cercherete una veduta generale del mondo, non la troverete; è un filosofo senza spina dorsale. È un metodo il suo? neppure. Egli non ha, come tutti i Prometeici, che una preoccupazione abbastanza inusitata e sviluppata per essere causa di noterelle, di « remarques » di osservazioni interessanti e spesso utili; ma

gli manca la capacità di afferrare il mondo con una sola occhiata, di renderlo sotto quella mastodontica forma immaginosa nella quale ve lo presenta il filosofo di razza. Egli è un arrotino; dategli i vostri strumenti, ve li affilerà per bene; ma non gli chiedete nulla di più; sarebbe capace di non intendervi se gli domandaste qual'è il suo sistema; non sarebbe neppure capace di rispondervi — come vi risponderei io — che il mio sistema è di non avere sistemi per averli tutti.

GIULIANO IL SOFISTA.

De pro - fun - dis cla - ma - vi ad te

Through Death and Birth, to a diviner day.
SHELLEY.

Ho gridato dai luoghi profondi. Ho gridato verso te dal profondo dell'abisso. Esaudisci, o Signore, il grido della mia supplicazione.

Through Death and Birth, to a diviner day.

A traverso la Morte e la Resurrezione, verso un giorno più divino.

La parola di David e la parola di Shelley, pur così lontane nel tempo e nello spazio, convergono meravigliosamente in una stessa essenza metafisica per esprimere l'essenza metafisica della Musica.

Ho gridato dai luoghi profondi, dal più profondo dell'abisso, perchè se il mio grido si fosse levato dalla superficie della terra, i culmini della terra lo avrebbero arrestato, ed esso non avrebbe potuto squarciare la nube e perdersi nell' abisso profondo del cielo.

L'abisso invoca l'abisso.

La profondità della terra leva perdutamente le braccia verso la profondità del cielo: *De profundis!*

La vertigine grida dall'abisso della Morte verso l'abisso della Vita: *De profundis! De profundis!*

E la Vita trema sulle sue altitudini, nel cielo dei cieli. E la vertigine attira la Vita. Ed ecco che la Vita si precipita dai suoi luoghi profondi incontro alla Morte che grida dal profondo del suo abisso.

Ed ecco che la Vita solleva la Morte a traverso la Resurrezione verso la gioia eterna d' una Vita più divina,

Through Deaht and Birth, to a diviner day.

La Musica è il grido terribile e supplicante che si leva dai luoghi profondi, dal più profondo dello abisso, là dove non esiste nè forma nè colore.

La Musica è il grido terribile e supplicante che passa a traverso la forma e a traverso il colore, rapido come una freccia di desiderio.

La Musica è il grido terribile e supplicante che si perde nell' immenso respiro del cielo dei cieli, là dove non esiste nè forma nè colore.

La Musica è principio.

La Musica è fine.

La Musica è centro.

Essa è l'atto iniziale della volontà e l'atto definitivo della beatitudine.

Essa è la Genesi e l'Apocalissi dell'Universo.

Essa è la parola che dice *Amen* alla parola che dice *Fiat.*

Fiat, Amen.

Ecco il centro:

Dai luoghi profondi, dal profondo dell'abisso; A traverso la Morte e la Resurrezione, verso un giorno più divino.

UT, Re, Mi, Fa, Sol, La, Si.

La Scala è il simbolo della Musica ed è simbolo d'ascensione.

La Scala non ha principio e non ha fine, poichè essa stessa è principio e fine a sè stessa.

Se si potesse discendere nei luoghi profondi, nel più profondo dell'abisso, là dove non esiste nè forma nè colore, noi vedremmo che la Scala discende ancora infinibilmente.

Se si potesse ascendere alle altitudini profonde, nel più profondo del cielo dei cieli, là dove non esiste nè forma nè colore, noi vedremmo che la Scala ascende ancora, infinibilmente.

La Scala si moltiplica per sè stessa all' infinibile.

Per conoscere il Nome di questo infinibile, l' *Ut* di questa ascesa sempiterna dell'abisso, verso l'abisso, il Verbo che sia insieme Genesi e Apocalissi, bisogna andare come Mosè non soltanto nell'interiore del Deserto, ma *ad interiora deserti*, nel plurale e nel plurale in latino, il plurale neutro.

Dall' interiore del Deserto bisogna discendere *ad interiora deserti*, sempre più nel profondo, sempre più nel nascosto, di abisso in abisso, di *Ut* in *Ut*, di silenzio in silenzio, fino al cuore del silenzio perchè il cuore crolli e s'affondi ancora nel cuore del cuore.

E bisogna discendere ancora, sempre più nel nascosto, di abisso in abisso, di *Ut* in *Ut*, di silenzio in silenzio, fino alla Pietra che sopporta l'Oceano.

E bisogna discendere ancora, sempre più nel profondo, sempre più nel nascosto, di abisso in abisso, di *Ut* in *Ut*, di silenzio in silenzio, fino all' *Humus* da cui è sortito Adamo.

E, come Mosè, bisogna allora nudarsi i piedi perchè la carne si senta sorella di quella terra che è sacra.

Ed ecco allora il mistero dei misteri:

Un Nome che non è un nome perchè non è una parola:

IO SONO COLUI CHE SONO.

È l' *Ut*.

È l'affermazione solenne dell' Essere che è di per sè stesso, dell' Increato, dell' Incircoscritto.

È la parola della Genesi, che è l'Apocalissi del l' iniziazione.

È la parola dell'Apocalissi, che è la Genesi della iniziazione.

È l' Attimo.

Fiat, Amen.

L' *Ut* s' è trasformato nella Scala infinibile, nell' Ascensione sempiterna; Re, Mi, Fa, Sol, La, Si, ogni grado più rapido di vibrazioni per l'ansia del grado successivo.

Io sono Colui che sono, è diventato *De profundis clamavi ad te.*

Di sette gradi in sette gradi, di silenzio in silenzio di *Ut* in *Ut*, di abisso in abisso, tracciando la strada alle ali della folgore, tracciando la strada alle ali dell'aquila:

Io sono Colui che sono.

E allora che conosce il Segreto, la Musica va come Mosè, conducendo gli uomini di là del mare Rosso, a traverso la Morte e la Resurrezione, verso un giorno piu divino.

E là, come Noè dopo il Diluvio, sul monte Ararat, essa offrirà il Sacrifizio della Liberazione.

GIUSEPPE VANNICOLA.

ALBORI DIVINI

Wo in ewigem Strome Gott in Gott verfliesst.
M. ECKHART.

A Gian Falco e Giuliano il Sofista.

Non più qualche voce sommessa, ma un coro di protesta solenne si leva ormai dalla coscienza moderna contro la tirannia scientifica, e voi pure, o amici del *Leonardo*, sapeste scagliare con singolare destrezza le vostre pietre contro l' idolo dal piede di creta. Nel fondo della vostra anima assetata di vita avete sentita la vanità di tutte le ombre di cui si pasce il nostro orgoglio e la nostra pigrizia mentale, e avete gridato alto che ben altro cibo ci vuole, e avete infranto senza pietà i lampanini multicolori che la gente dall'occhio assonnato scambiava con le stelle e col sole. Come gli antichi esorcisti mettevano in fuga i demoni con la sola pronunzia di un nome sacro, così voi, in nome dello spirito dell'uomo, cacciaste via i pallidi spettri logici che ne arrestavano il volo, e li costringeste a servire dove pretendevano di far da padroni.

Ma io temo, o amici, se vi fermate qui, la vostra opera non sia vana. Avete rovesciati gl'idoli, ma non tutti; avete colpito il vecchio tronco tarlato, ma è rimasta la radice, ed essa tornerà di qui a poco ad attristare la terra coi suoi malsani germogli. Come sperare che i fiori della vita si aprano dove è profondamente abbarbicato l'albero della morte?

La radice mortifera è la cupidigia, l'io è il feticcio ideologico che sopravvive e minaccia di nuove

ombre il cielo della nostra mente. E finchè la radice non sarà estirpata, finchè il feticcio usurperà il tempio dello spirito, io temo che potrem fare dei bei discorsi, ma in realtà, rimarremo fuori della vita infinita che è il sospiro delle nostre anime.

Eppure, o amici, la vita che cerchiamo è così prossima a noi — non udite nel silenzio il suono ineffabile della divina sorgente? Come suonan meschine tutte le voci della terra a chi ha sentito l'invito di quella voce, come sembra impuro ogni piacere di rapina a chi ha pregustato anche lontanamente la gioia dell'unione suprema!

Abbandoniamoci con fede alla grazia forte e soave che sale ai nostri cuori dal cuore dell'universo. E a misura che la grazia ci pervaderà, vedremo trasfigurarsi la scena del mondo; e mille e mille cose ci appariranno che prima eran celate al nostro occhio mortale.

Scopriremo tesori di vita nelle cose più umili, nel filo d'erbe e nel giglio dei campi; ogni minima creatura sorella sarà per noi un mondo e noi saremo il suo cuore.

E non ci sarà più nè prossimo nè lontano, non prima nè dopo, ma in ogni passo l'Incommensurabile, in ogni momento l'Eternità.

PIETRO EREMITA.

È inutile dire con quanta gioia abbiamo ospitato questo eloquente appello di una delle più nobili e singolari anime che conosciamo. PIETRO EREMITA *sa che noi eravamo preparati da un pezzo a udire ciò che egli ode, ad amare ciò ch' egli ama, e sa come da molto tendiamo, per diverse strade, a quello stato divino ch'egli desidera e prepara. Ma a questa sua bella lettera non conviene una risposta diretta secondo i modi epistolari tradizionali. Al suo richiamo noi risponderemo colla nostra opera e faremo sì che quest'opera sia piuttosto di fatti che di parole.*

ERMITAGE

— « Les *petites revues!* Des chapelles, des clans très fermés, sans portée générale !.... » ont crié certains amis des grandes revues, solides et payantes.

Il faut distinguer. Il y a petite revue et petite revue.

Prenons aujourd'hui l'*Ermitage*, une des rares survivantes.... Ce titre à la fois austère et prometteur ne désigne point un refuge pour une pincée d'Ermites initiés, il signifie un accueil large et immédiat pour ceux *dont la pensée a su se faire ermite*, s'isoler loin des routines et des formes classées, et trouver sa forte naïveté toute nue....

L'*Ermitage* a su s'ouvrir constamment aux « plus jeunes »; si l'on voulait citer tous ceux qui y contribuérent à un titre quelconque, c'est peut-être trois cents noms qu'il faudrait dire. Et tandis que les jeunes entraient, avec leur sang chaud, les hommes précédents, avec des preuves dans les mains, ne s'en allaient pas tous. Ainsi se succédérent et se fondirent les deux générations symbolistes, et presque tous les noms qu'elles continrent traversèrent l'*Ermitage*.

Parmi les lucidités et les enthousiasmes divergents, une large unité sut se maintenir. Aujourd'hui les quinze années de l'*Ermitage* représentent l'effort d'un important groupe d'écrivains français. Le fondateur fut en 1890 Henri Mazel; depuis 96 Edouard Ducoté est le directeur.

L'*Ermitage* sut être purement littéraire. Contes, nouvelles, romans, poémes, composent presque tout le numéro. La partie documentaire et la partie critique choisissant sévèrement leurs objets, n'ont qu'une étendue moyenne.

Ami des cultures étrangères l'*Ermitage* donne des traductions d'œuvres italiennes, allemandes, anglaises etc.... En Novembre dernier il publia de pénétrants poèmes de Quercio di Trevigna. Autrefois, la *Rome* de Carducci.

Cette revue est de tenue et de traditions aristocratiques, tout en sachant rester humaine.

Parmi ses collaborateurs en titre:

Paul Claudel, magnifique, irrégulier, déconcertant, génial peut-être, dont il faut connaître ce volume: l'*Arbre* — Edouard Ducoté, souple et chatié dans ses vers, d'une fantaisie intense dans ses proses — Paul Fort, avec ses étranges et prenantes Ballades, au rythme puissant et énveloppé — André Gide, qui fit l'*Immoraliste*, le *Promethée mal enchaîné*, et le reste! — Rémy de Gourmont, avec sa fougueuse érudition, sa critique vivante — Francis Jammes, l'exquis poète des choses simples et bonnes, des fruits et des jeunes filles — Charles-Louis Philippe, le père de l'étonnant *Bubu de Montparnasse* et de *Marie Donadieu*, qui fait des épopées en mêlant son âme naïve et grande à celles de souteneurs et de filles — Henry de Régnier poéte et romancier d'un siécle d'autrefois, malgré ses *Vacances d'un jeune homme sage* — Verhaeren, bramant et formidable....

Plusieurs des noms qui précedent ne sont-ils pas déjà *Européens*, au sens qui nous est cher? (1).

(1) Disons encore: Michel Arnaud, L. Bocquet, Ch. Chauvin, Fernand Caussy, Henry D. Davray, P. L. Garnier, H. Ghéon, Charles Guérin, Edmond Jaloux, Stuart-Merrill, W. Molard, Ed. Pilon, Hugues Rebell, Eugéne Rouart, André Riusters, Séverin, Francis Viélé-Griffin.

Enfin, derrière ceux-là, un groupe de tout jeunes.

Dans des sommaires anciens, je vois: Barbey d'Aurevilly, Henri

A partir de Janvier de cette année, A. Gide et R. de Gourmont formeront un comité de lecture qui assistera E. Ducoté (1).

S'il était besoin d'une garantie de choix hardi et averti, je n'en imaginerais guère une meilleure.

PIERRE VARHEN.

Bataille, Aubray Beardsley, Dostoïewski, H. de Groux, Kahn, Edward Munch, Rodenbach, Samain, de Tinan, Toulouse-Lautrec, Verlaine, O. Wilde....

(1) Le format de la revue augmentera, il sera donné plus de place aux articles.

LA BILANCIA

(VIESY)

La *Bilancia* che si pubblica fin dal 1° gennaio 1904 a Mosca è la rivista del gruppo più intransigente ed importante della giovine Russia letteraria. Questo gruppo si è formato come reazione necessaria a certe condizioni dell'ambiente intellettuale russo nell'ultimo quarto del secolo XIX. Il continuo contrasto tra il pensiero russo e il governo attuale, che diviene sempre più terribile e tragico, si rifletteva anche nell'arte. Alla forza creatrice nazionale era imposto, come unico e supremo dovere, di esprimere soltanto i cosiddetti *sentimenti buoni*, cioè i liberali, e soltanto ciò che esprimeva, o con versi o con novelle o con quadri, questi sentimenti era considerato come arte. Tutto il resto, tutte le speranze e tutti i sogni dell'arte, era disprezzato e rigettato come cosa inutile e vana. Perciò i finissimi poeti Fet e Fjodor Tjutcew avevano pochissimo successo ed anche oggi non sono molto conosciuti.

Perciò tutto quello che era veramente arte, e nient'altro che arte, era messo al secondo o terzo posto e non trovava accoglienza nè presso le riviste, nè presso gli editori, nè presso gli altri stabilimenti letterari. Chi voleva essere soltanto artista era costretto a coltivare le sue speranze e le sue visioni quasi al di fuori della vita, nel silenzio a nella solitudine, riprendendo e seguitando l'arte così meravigliosamente iniziata dal genio del Puschkin.

Ma questa ragione del sorgere del gruppo della *Bilancia* è piuttosto esterna ed è un'altra la ragione intima e profonda. Il gran ciclo spirituale incominciato da Alessandro Puschkin, dopo le opere gigantesche di Dostojewskj e di Leone Tlostoj si è chiuso con Anton Cekhow. L'epica evocazione della Russia, con tutto il suo carattere nazionale, con tutte le sue speranze e le sue aspirazioni, con tutti i suoi dolori e le sue gioie è finito. È un edificio ciclopico, enorme, del quale Puschkin, Dostojewskj, Turgheniew, Tolstoj sono stati gli architetti e che Cekhow ha onorato in fine coi suoi intagli e le sue statuette. Ormai esso è costruito e addobbato. Tutto quello che si potrebbe fare ancora in quella direzione non sarebbe che un supplemento e una nota inutile e superflua. Oggi chi vuol fare veramente qualcosa d' importante nel senso dell'arte deve preparare un *ciclo nuovo*, deve preparare delle forme per il nuovo domani, deve preparare la strada del gran profeta che verrà per rivelare il nuovo destino, per additare il nuovo grande ideale dello spirito russo.

Questo voglion fare i nostri amici della *Bilancia* di Mosca. Perciò la loro rivista rappresenta anche la reazione al predominio della scienza, della logica, del razionalismo, di tuttociò ch'è nemico della poesia e del mito. Questo carattere polemico è indicato dal fatto che invece di pubblicare poesie o novelle preferisce dare articoli di polemica e di battaglia, e informare le ultime generazioni sul movimento europeo.

Il gruppo di Mosca pensa però anche a rinnovare la forma e soprattutto quella poetica, arricchendo e allargando la virtù espressiva del verso russo, mettendo in esso quell'aria d'infinita grazia, quell' « andante lamentoso », che son propri dell'antico canto russo. Ed è un poeta quello che vien considerato come il capo di questo movimento, cioè COSTANTIN BALMONT, poeta dolcissimo ed armonioso e molto personale per quanto un poco influenzato da Baudelaire e da Verlaine. Egli ha pubblicato già molti libri di versi: *Il silenzio* (1897), *Edifizi che ardono* (1899), *Bisogna essere come il sole!* (1903), *Sotto il cielo settentrionale, nell'infinito, Soltanto l'amore!* e ne promette uno nuovo: *La liturgia della bellezza*. Più adatto di BALMONT ad entrare in contatto col vecchio mito russo è forse VALERIJ BRJUSSOW, anch'egli poeta e autore di *Chefs d'oeuvres; Me eum esse; Tertia vigilia* (1899) e *Urbi et orbi* (1904). Egli è veramente l'anima di questo gruppo quello che *dice* e *fa* di più. Accanto a lui è un altro poeta, dotato di una singolare immaginazione e di un senso profondo dell'anima russa, cioè J. BALTRUSCIAITIS del quale abbiamo già i *Canti del mattino; La sera* (poema tragico), *I compagni di Colombo; Il Re del mare*. Molto interessante è il gruppo dei poeti-filosofi composto dal giovanissimo ANDREJ BJELYJ il quale oltre a un libro di poesia: *L'oro nell'azzurro* ha pubblicato due volumi di prose poetiche (*Sinfonie* I, *Eroica* II, *Drammatica*) e vari studi filosofici, tra i quali uno importantissimo sulla teurgia nella rivista *Mir iskusstwa;* e da VJACESLAW IVANOW, il quale si è rivelato poeta cogli *Astri piloti* e col *Trasparente* e filosofo col suo libro sulla *Religione del Dio dolente* (Dionisio).

E questi non sono i soli: Merejkowskij, sua moglie Sinaida Ghippius, Michel de Semenow, Minski scrivono e lavorano per la *Bilancia* senza contare i corrispondenti stranieri. Giacchè la *Bilancia* ha, come il *Mercure de France*, la sua casa editrice, che piglia il nome dallo *Scorpione*, la quale oltre a pubblicare le opere originali dei poeti e dei filosofi del gruppo pubblica anche molte traduzioni di scrittori stranieri. Così il Balmont ha tradotto Shelley, Poe, Calderon e sta traducendo Baudelaire; Baltrusciaitis, ha tradotto D'Annunzio, Byron e prepara Ibsen e Strindberg; Poliacof ha tradotto Knut Hamsun, l'originalissimo novellatore norvegese e tradurrà, con Baltrusciaitis, l' Ibsen, Brjussow sta traducendo Emile Verhaeren, Semenow lo strano romanziere polacco Stanislao Prybyszewski, l'autore di *Homo sapiens* e dei *Figli di Satana*.

Noi parleremo prossimamente con maggiore ampiezza di questo simpatico movimento dei nostri amici di Russia e speriamo anzi di pubblicare una serie di saggi sopra ciascuno di loro, accompagnati da traduzioni di alcune delle loro cose più singolari. Intanto abbiamo voluto annunziare in Italia che la mentalità russa non si ferma alle rapsodie evangeliche di Leone Tolstoj.

G. F.

GESTA DEORUM II.

THE MAKING OF HELL.

LOKI. — Hallo, Odin, still at it! Still creating? What mischief, is your Creative Energy employed on now?

ODIN — Behold and wonder! I have slain Ymir, the Giant and out of him I have made the heavens and the earth and no end of wonderful and beautiful things, that will glorify me and that even you will have to praise! And so shall I not be happy?

L. — What, you have slain the Universal! What a crime! And what folly! And you think that its fragments will rise up and praise you, and that the Many will make you, what the One could not, viz happy! What childishness! Did you not reflect before you murdered Ymir that you can add nothing to a whole by cutting it up very small, and that your whole multitude of beings would mean no more than the Ymir they essay to imitate? Nay, do they not mean less? Are they not each of them fragmentary reflexions of the perfect whole? Ymir at least was one and self—complete, and hence much easier to handle. You will never be able to control this crawling multitude you have made.

O. — Do stop telling me I have not reflected. If I reflected, I should perhaps make nothing and become like you. But even if I had reflected, I should not have seen any sense in what you say. For why should not things grow in meaning as they grow in number?

L. — My dear Odin, don't be absurde. How can you conceive anything either added to, or taken away from the totality of existence? Something cannot arise out of nothing, nor pass into nothing.

O. — Then, what about my creations?

L. — Sheer delusions of yours, I assure you! The content and the meaning of existence are not altered by this fad of yours.

O. — But they are! Look at them! Can you not see them?

L. — I cannot believe my eyes when they see what is impossible. Being is constant and immutable. I can prove it to you *a priori*.

O. — I should not understand your proof, and I prefer to trust my eyes, and they convince me that change is possible, and that the totality of Being has been gloriously enriched by my creative acts. If you disapproved, you should have objected sooner, and not told me that I could create. Now I shall go on, and by objecting you only tempt me to enrich creation still further by destroying you!

L. — Well I will not argue with you, Odin. You are always so brutally direct that it is dangerous to refute your fallacies. Besides you will find it all out yourself when you try to manage the world you are so proud of. I will comment therefore on another aspect of your deed. Let me tell you that by slaying Ymir you have committed a crime, which you will have to expiate. You have chosen therefore the very worst way of becoming happy. And is not Happiness what you desire for yourself?

O. — Yes, and for my creatures also.

L. — I am afraid you will find there is not enough to go round. For here too you have to deal with definite quantities and fixed constants. If therefore *you* like more, you leave less for the rest. In order therefore that you may be supremely happy you must make the world very miserable, unless....

O. — Unless what? For I do not want the world to be miserable. For if it were, how could it praise me and how could I respect myself as its creator?

L. — Unless you counterbalance your eternal bliss in Heaven by a Hell of unending torment. That might allow you to make life on earth fairly tolerable.

O. — But whom should I put in Hell?

L. — Oh you will get plenty to fill it! All who would not flatter you. All who defied your regulations or displeased you in any way. All who preferred your Hell to your Heaven. Me for one. For I do not mind telling you, Odin, that I find the *cuisine* in Valhalla very hard to bear. Wild boar is all very well once in a while, but every night, no! And your mead is not dry enough and always gives me such a head in the morning. No wonder it makes you all feel quarrelsome. Moreover I am not a fighter, and it bores me even to look on at the futile combats of your Einariar.

O. — Well, go to Hell by all means! It would be a good thing to have a place where you might get your deserts, and keep quiet. I have often wished to be rid of you.

L. — Oh you would not be rid of me, even though I did gravitate towards your Hell. I should still come round as often as necessary and deride your follies.

O. — But you would be locked up, and not let out.

L. — Then you would have to send for me; for you cannot get on without me, and would not even know how to make a Hell without my help.

O. — Oh should'nt I? How about a good steady fiire for example?

L. — It would be a shamefud waste of fuel. Besides to a good steady temperature, however high, we should soon grow accustomed, and it would only be when you let down the fires and let in the fresh air, that we should protest against the niggardliness of the administration and complain of the draughts.

O. (reflectively) — Well I suppose that might happen. Still it is puzzling and I do not understand.

L. — Of course you don't. But nothing is simpler. Happiness is harmony with one's conditions of existence, is it not?

O. — I suppose so.

L. — It may be attained therefore in two ways, either by getting the conditions one likes, or by getting to like the conditions one has. We should do latter, and given constant conditions and time enough to get used to them, we should be as happy in Hell as in Heaven.

O. — Why then won't you stay in Heaven and be happy, seeing that in time you might get to like even the everlasting pork and the mead?

L. — I might if I tried. But I should never be able to put up with the table—talk nothing but silly discussions of the blows struck and received during the day. I am too intellectual to stand your " shop " It is too *embêtant*. And I won't degrade myself. In short I should greatly prefer the company I am likely to meet in Hell.

O. — Again tell me, why *I* am still dissatisfied and have not come to acquiesce in whatever is long ago?

L. — Oh you are much too restless! And as I have often told you, not enough of a philosopher! So ycu will neither acquiesce in what is, nor think out what ought to be. And thus the one dissatisfies, and the other escapes, you, whatever you attemut to do.

O. — Well, Loki, it is easy to criticize, but I should like to see you make anything, even a Hell, yourself!

L. — Heaven forefend! It is not my *métier*. Besides it takes me all my time to criticize the mistakes you do make.

O. — Then tell me, please, how I should make a Hell.

L. — Said I not so? I knew you would have to ask me! But will you take my advice?

O. — Have I not always done so?

L. — Yes, and always made a mess of it! However I will try again. Observe then in the first place that in order to defeat the tendence to get used to what is constant, you must not only make things unpleasant, but must *keep them changing*. Everything must always be suffering alteration in Hell that is to be worthy of the name?

O. — I quite see that now!

L. — Very well then. Observe in the second place that you must not allow any feeling of security or certainty to grow up. The future must always seem uncertain and then your victims will torment themselves infinitely more by anticipating future evils than you could by any torture you could infilict on them.

O. — That too seems probable.

L. — Then, thirdly, it follows that you on no account let them know that they are in Hell.

O. — Why not? Would it not add to their misery to know to what they were doomed to all eternity?

L. — Not at all. For you would deprive of *hope* they would sink into a dull despair, and give up struggling. And that would be less painful to them, and much less amusing for us who watch them. You cannot therefore deprive them of hope without depriving them of disappointment. And what could be more torturing than an endless succession of hopes forever disappointed?

O. — I am afraid you are right again, Loki.

L. — Of course Eternity also is much too long for them to realize it. You must cut it for them, therefore, into manageable portions. Give them something terrible and mysterious to look forward to every hundred years or less some ineluctable horror of which they can helplessly watch the approach. I am sure you could create something ot the kind.... By the way do those wretched creatures you have made out of Ymir live for ever?

O. — No, of course not: they are subject to death, when their appointed time comes. The *Norns* see to it.

L. — Death did you say? Capital! The very thing we want! Let those in Hell look forward to death from time to time.

O. — But may they not look forward to it as an alleviation, as the end and the term of their sufferings?

L. — Teach them that they must believe themselves immortal.

O. — But then they will hope for a better life after death.

L.— Teach them that the wicked are to be damned, and that all are wicked. Thus you will be able to frighten the damned with the fear of Hell! Ha! Ha! It is really very funny.

O. — Still some will die confidently expecting to go to Heaven.

L. — The greater their disappointment when they find out the truth. I tell you, Odin, death was a splendid idea of yours, and it will work all right, provided you keep up mystery and never let them find out anything for certain. You don' t allow any *knowledge* of what comes after death, I presume?

O. — No, I thought it nobler to leave it matter of faith.

L. — Quite right! A capital thing faith is too! It makes those who have it not feel wicked, because they are spiritually defective, and those who have, because they cannot quite welcome it in lieu of knowledge. With faith your Hell will be complete! And you must have plenty of religion and the loftiest of ideals in.

O. — I don't see that. Why?

L. — Hell. Light is needed to make the darkness visible. Give them therefore an inkling of perfection by which to measure the depth of their misery. And let them praise and glorify the hand that tortures and that slays them! Ha! Ha! This last touch was a stroke of genius, Odin, of which I should hardly have deemed you capable

O. — You make me quite uncomfortable, Loki; for I cannot but see that all the arrangements which you say are needed to make a good Hell are already in existence upon earth.

L. — That only shows how clever you are, Odin, what a joke it was when you said you could not make a Hell without me! You fairly took me in that time! And to think that I was going to criticize your earth on te assumption thai it was meant to be a training school for Heaven! And you all the time had been making a perfect Hell! To expiate the murder of Ymir, and to counterbalance your celestial bliss, I suppose. Really, Odin, I confess myself fairly beaten this time. You have tricked me, anticipated my whole criticism and done the very things I advised you! I can only apologize most humbly and adore you Great Author and Creator of Hell!

O. — But, you fiend, I never intended it! I told you, I wanted everything to be glorious and beautiful and happy. And I feel sure your whole argument is wrong from the beginning. It is not true that the amount either of Being or of Happiness is constant and limited, and that for one to have more of them another must have less. It is not true that celestial bliss must be balanced by terrestrial misery. On the contrary if the world is miserable, it makes me miserable too. It makes me wish to put it right.

L. — Than now, don't get abusive. Why call *me* a fiend for understanding what *you* have done?

O. — But I did not know what I was doing.

L. — Do you expect me to believe that you have rather be thought a fooi than a knave? And will you pit your feelings against my *a priori* proofs? No, Odin, I cannot listen to such nonsense even from you.

O. — Wait a bit, I think I am beginning to see the flaw in your reasonings.

L. — I am sorry, I must go. I must make myself acquainted with my new realm, the Hell which you have made. We can discuss the metaphysics of it later.

O. — I will refute you yet by redeeming the world.

L. — It is too late now, but for your own sake let me give you a bit of advice. Beware how you tamper with the Impermanent or stir the all devouring fires of Becoming! Beware how you meddle with the Midgard Serpent and the Feuris Wolf, lest they turn upon you to avenge their woes on you and bring sheer destruction upon the bright city of Asgard, and Muspilli consume the shining mansions of Valhalla! Beware of Ragnarök, the twilight of the Gods, that will avenge the sufferings of men!

F. C. S. Schiller.

Risveglio filosofico

A miracolosa ingenuità dei nostri filosofi officialmente deputati a riferire sul Concorso generale per le cattedre di filosofia nei licei, specchia le sue non corte orecchie in una relazione di cui trovo notizia nella *Rivista Filosofica*, del settembre-ottobre 1904 a pagina 574. Là è testualmente detto che « la commissione fu molto lieta di poter segnalare al ministro il risveglio che il concorso dimostra essersi avverato anche negli studi filosofici del nostro paese, risveglio che è dimostrato dal fatto che ben cinque concorrenti non ancora insegnanti poterono entrare nella prima graduatoria. »

Sicchè per esserci in Italia cinque o sei sciaguatta-idee, ruminatesti e biascica-lodi di più, si deve parlare di risveglio filosofico! I risvegli ci sono quando in un paese sorgono idee nuove e uomini che abbiano queste idee più care d' uno stipendio, e le nutriscano, come Prometeo con l' aquila, del proprio corpo. Ma non ci sono risvegli per essersi trovate cinque persone più abili di cento altre nel ripetere fonograficamente vecchie idee, a schiena curva e col cervello debitamente privo di ogni colore di stile. A cento franchi il mese io mi impegno di trovare in Italia almeno cento insegnanti — che so io? — di spiritismo, di paganesimo, di morale ottentotta e di arte caraibica; ma dimostra questo un risveglio nelle materie suddette? Niente affatto, onorevole commissione, ciò dimostra solo che ci sono cento spostati di più. E se amate la filosofia non eccitate il Ministro ad aumentarne le ore di lezione, ad allargarne le scuole, ma abbiate il coraggio di chiudere subito tutte quelle scuole ove si insegna ora ad odiarla, dove un povero diavolo considerato dagli studenti come il cencio-molle dei professori, viene sopportato a gran pena, nella speranza segreta d'una prossima o lontana liberazione definitiva. Levate dalla scuola questa Cenerentola degli insegnamenti; la filosofia non può aver nella scuola che il posto di maestra e di direttrice di tutti gli altri ordini di sapere, come nelle scuole religiose; oppure non deve star nella scuola e invece d'essere intristita là dentro come una regina in esilio che fa la sguattera, va lasciata all'aria libera, coltivata da chi l'ama per sè stessa, e la stima troppo per farsene un lucro. Volete forse aumentare i reggimenti dei *Messieurs Alphonse* della filosofia?

La filosofia non ha nulla a che fare con gli indigeribili pastoni, con i puzzolenti estratti, con le psicologie logiche etiche di programma che stampano i vostri concorrenti per farne vendere una ventina di copie all'anno ai loro scolari. Su cento filosofi d'oggi, ce ne sarebbero forse due o tre che conoscerebbero le categorie di Kant quando fossero tolte al bilancio quelle tali migliaia di lire per il branco professorale. E quei due o tre, state certi, sarebbero stati filosofi egualmente, senza il professorato. Spinoza non era dottore, e Leonardo non escì dall'Accademia; l'arte e la filosofia s'accordano in questo. E non è strano di vedere voi con tanti titoli e con così poca gloria — quelli con tanta gloria e punti titoli? Non solo i poeti, anche i filosofi son tali per nascita; e nessuna fabbrica di filosofi, anche bene fornita di libri e di gabinetti trasformerà i burocratici in pensatori.

G. IL S.

— A proposito di scuola e filosofia, questione da noi sollevata e che manterremo calda sempre, ci piace riportare questo brano di Benedetto Croce dalla *Critica* (20 nov. 1904) a proposito di una sua strigliatura più che giusta a un libro del professore Masci. « Mi è stato raccontato che testè, in un istituto superiore, un laureando (forse per dar prova del suo amore per i classici scrittori) ha presentato, come tesi, un'altra difesa del medesimo libro del medesimo professore sempre contro l'acerbo critico. E un terzo ammiratore ha proposto nientemeno, che in tutti i licei di Italia si legga non so quale pagina dell'autore da me recensito, quasi fosse la prosa di Galilei. — Tuttociò è assai curioso, come saggio di agitazione professorale; e mi induce a fare una breve dichiarazione. La quale è che da parecchi anni, scrivendo libri che non sono restati senza efficacia sulle menti e ora dando fuori questa rivista, io non mi sono mai sognato di rivolgermi alla turba dei professori di filosofia e loro scolari, adepti e devoti, dei mestieranti e compilatori di manuali, dei fabbricanti di titoli per concorsi: lodino o biasimino costoro, aderiscano o contradicano, è cosa di mediocre interesse: essi, lo so bene, hanno bisogno di una certa filosofia volgare e maccheronica, fatta di ritagli mal cuciti di libri altrui, eclettica, che tenga il mezzo fra la moda e la tradizione, chiara all'apparenza quanto oscura anzi impenetrabile nel fondo, e ragionata con la prima, seconda, terza, quarta e decima ragione; e io non pretendo che mutino abitudini perchè dovrebbero mutar cervello, cosa non facile. Ma mi rivolgo soltanto a quei pochi, professori o no, pei quali la filosofia è bisogno intimo dell'animo, è ansiosa ricerca di luce, e che di cibi grossolani non restano soddisfatti ».

Esportazione ed importazione di rifiuti.

Le statistiche insinuano che la famosa bilancia dell' importazione e dell'esportazione volge a nostro favore. L' Italia manda fuori più di quel che riceve e riceve molto oro in cambio del suo vino e della sua seta.

Ma c' è una forma di scambio che le statistiche nostre — incuranti dei valori non misurabili — non registrano: lo scambio dei *rifiuti intellettuali*.

Eppure il fenomeno comincia ad assumere delle proporzioni poco rispettabili ed è una vera disgrazia che qualche discendente del Pecchio autore di quell'opuscolo *Sino a qual punto le produzioni scientifiche e letterarie seguano le leggi economiche delle produzioni in generale* che lo rese vittima della libidine di Paolo Orano (o precursore di Marx!) non sia balzato fuori a studiarlo.

Io che non so d'economia non posso tenerne il posto e voglio solo additare qualche fatto recentissimo che illustra il fiorente commercio.

L' Italia ha spedito ultimamente in Germania due buoni campioni: il maestro Leoncavallo, scarto musicale e il cav. Corcos, scarto pittorico. In Italia anche i più benevoli erano a corto d'ammirazione per la loro arte mediocre e borghese e Guglielmo di Germania è stato il loro provvidenziale noleggiatore.

D' altra parte l' Italia ha ricevuto dall' estero due campioni dello stesso genere: dalla Norvegia quel povero rimbecillito di Biönsterne Biörson che crede di conoscer l' Italia per aver praticato la redazione dell'*Avanti* e per aver parlato con Domenico Oliva, e ch' è arrivato a dire che Victor Hugo è il poeta del cuore della gioventù italiana; e dalla Francia quell'accademico Carolus Durand, il quale avendo seccato tutti i parigini colle sue donnine in varie pose e avendo servito abbastanza a esercitare la *verve* dei caricaturisti viene a Roma sotto le mentite spoglie di gran pittore a dirigere Villa Medici.

Queste sono le merci più illustri scambiate in questi ultimi tempi: noi abbiamo mandato un pittore e un musico e i barbari ci hanno mandato un pittore e un letterato. Le partite, per ora, son pari.

Ma sarà lo stesso in avvenire? Finchè si tratta di esportazione io vorrei continuare e continuare fino a render semi vuota l' Italia, ma l' importazione m' impensierisce. Non ci sarà dunque modo d'inventare il protezionismo contro gl' imbecilli? G. F.

Onestà positivista.

L'idoletto del congresso del Libero Pensiero di Roma, la mummia del materialismo tedesco, il professore Haeckel insomma, non è soltanto una nullità filosofica e uno sconcio espettoratore di marcissime cretinerie razionaliste, non condite neppur da un lontano profumo di quello spirito che le rende leggibili in Voltaire; ma è anche, scientificamente parlando, persona punto esatta e poco onesta. Nel suo libro *Gli enigmi dell'Universo*, ma soprattutto nel XVII capitolo, il credulo Haeckel s'era lasciato andare ad una tale grossolanità di pensiero e ad una tale bassezza morale, da accogliere senza alcuna critica, da libercoli stampati alla macchia e da enciclopedie a buon mercato, una certa quantità di date, aneddoti, idee falsissime sul cristianesimo, quali appena appena un cento anni fa poteva ammetterle il barone d'Holbach. In un libretto dal titolo *Anti-Haeckel*, il teologo Loofs si prese il gusto di farne la raccolta, non senza accompagnarla da suoi commenti. L'Haeckel ebbe naturalmente l'impudenza di difendersi, ma si riconobbe tanto in torto che quando seppe che contemporaneamente alla traduzione inglese delle sue opere sarebbe escito anche in formato popolare l'opuscolo del professor Loofs, egli ebbe cura di togliere, senza però riconoscere i propri errori, tutte le grosse mistificazioni delle quali avea fatto dono ai tedeschi.

Il giochetto fu scoperto, e n'è seguita una piccola polemica nella *Academy* (1, 7, 15, 22 oct. 1904) dove si conclude alla poca onestà dell'Haeckel « because he permits disproved statements to remain in the German editions of his work, though they have been translated from the English one in consequence of the publication here in sex — penny form, of prof. Loof's Anti-Haeckel. »

Ho sottomano questo piccolo volume (London, Hodder and Stenghton, 1904, pag XVI, 94) che è la miglior prova della più sublime ignoranza e della più cagliostresca sfacciataggine di uno dei nostri massimi e più popolari positivistucoli. Sarebbe bene farne una traduzione italiana; e intanto il *Leonardo* si propone di segnare numero per numero in una rubrica speciale questi scandaletti del bordello positivista.

***

A proposito del corifeo degli evoluzionisti, aggiungo che la infedeltà storica, la ciarlataneria razionalista, la volgarità antireligiosa, non meravigliano in chi presso gli scienziati ha la fama di un fantastico inventore e di un poco scrupoloso collega. Il Du Bois-Reymond aveva già detto che « l'albero genealogico dell'uomo, come ora lo presenta Haeckel, ha presso a poco lo stesso valore della genealogia degli eroi di Omero per la critica storica » (*Rev. Scientifique*, 1877, I, 1101): ma la più bella prova della disonestà di Haeckel è stata fornita dalla confessione di un suo scolaro, O. Hamann, che racconta come il maestro per dimostrare che gli ovuli dell'uomo, della scimmia e del cane si rassomigliano, fece riprodurre tre volte *la stessa incisione*, attribuendola, ora all' uomo, ora alla scimmia, ora al cane. E lo stesso artificio è stato da lui usato per gli embrioni. (Citato da GRUBER: *Le positivisme depuis Comte*, Paris, 1893, pag. 302-303).

G. IL S.

I Goliardi filistei.

Alcuni studenti di Torino, emeriti conoscitori di biliardo e frequentatori di bordelli, si sono voluti dare un diploma di intellettuali, e per cambiare divertimento, sono andati a fare del chiasso a una prolusione del professore Billia, che aveva osato, nientedimeno, parlare di Cristianesimo in questi tempi di scientifica sicurezza Haeckeliana.

Ma cosa si occupa questa gente di professori e di prolusioni? Capirei una dimostrazione di studenti se i teatri rialzassero i prezzi, i sigari costassero di più e i posti governativi diminuissero; ma in fatto di idee che c' entrano questi candidati al filisteismo?

Quando hanno avuto i loro diplomi coi quali lo Stato li autorizza a squartare, strozzare, avvelenare uomini e bestie, a ingannare destramente o scioccamente, ad annerire carta bollata — cosa chiedono di più? del vino per fingere la giovinezza che non hanno, qualche donnetta non troppo costosa per fingere l'amore che ignorano, qualche strappo ben rattoppato alle vesti per fingere la *bohême* che non vivono. E poi mi pare che basti. Per le idee, quando han speso cinque centesimi per un giornale politico, ne hanno in serbo per un pezzo, e adatte a loro.

Se questa gente s'occupasse di filosofia, da quanto tempo avrebbe fischiato i rammolliti di laggiù, dall'Allievo al Lombroso?

G. IL S.

ALLEATI E NEMICI

Come sta di salute il positivismo

(Per R. Ardigò e G. Tarozzi)

Roberto Ardigò non ha voluto rispondere direttamente al *Leonardo*. I numi non scendono più a comunicare coi mortali e Roberto Ardigò è ormai rapito all' undicesimo cielo nella gloria del suo olimpo padovano.

Roberto Ardigò ha dunque risposto al *Leonardo* indirettamente ma ha risposto; e di ciò bisogna lodarlo un poco. Il vecchio duce esibito dall'Espinas e dal Groppali come il creatore e il reggitore del positivismo italiano non poteva restar sordo dinanzi alla rivolta che da varie parti si prepara contro di lui o contro ciò che egli ama. E allora egli ha incastrato in un suo scritto sul *Volere* (*Rivista di filosofia e scienze affini*, novembre-dicembre 1904, pp. 354-362) un tentativo di risposta a quello che noi abbiamo scritto contro di lui e contro il positivismo.

Egli ricongiunge questa reazione idealista (pensando forse ai Chiappelli e ai Cervesato) col bisogno religioso, e dipinge i nemici del positivismo come i « difensori gelosi del sentimento atavistico offeso » (354) il che implica che Roberto Ardigò non presenta traccie di atavismo e che tuttociò ch' è antico è da gettarsi via, soltanto perchè appartenne agli avi. Ora, proprio nella stessa pagina, l'Ardigò ammette l'esistenza di un « *fondo ultimo* delle cause dei fenomeni », adottando così una delle più antiche superstizioni ataviche della mente umana, quella che consiste nel credere che ci sia qualcosa *al di là* di ciò che si conosce, cioè di quello che è!

Ma c'è un'altra causa di questo antipositivismo ed è a proposito di questa che l'Ardigò allude evidentemente agli scrittori del *Leonardo*. Questa causa consiste nella concezione « stranamente falsa » che noi ci facciamo della filosofia, la quale non è, per noi, « una scienza come quelle naturali » ma « una costruzione individuale al di fuori di tutte le scienze, prodotto solitario di un cervello eccentrico, nebbiosa visione apocalittica, ecc., ecc. » (355) cioè un *gioco* e un' *arte*.

Per l'Ardigò questa concezione è falsa e per quali ragioni? Non ne trovo che due: che la filosofia intesa a quel modo è scritta bene ed è variata. Cioè l'Ardigò ritiene come filosofia vera quella ch' è noiosa, ch' è scritta male e che resta sempre la stessa. Tediosità e immutabilità sono, per confessione dello stesso Ardigò, i caratteri della vera filosofia, cioè della sua filosofia.

E veniamo, ora, alle ragioni che l'Ardigò oppone a quelli che non voglion saperne di positivismo.

Le accuse che hanno fatto più impressione sul papà del positivismo italiano pare che siano state tre:

a) l'accusa di non dare la « ragione ultima delle cose » (354);

b) l'accusa di monismo, cioè che « il positivismo è una dottrina semplicistica e fondamentalmente pregiudicata in quanto pretende di far derivare la realtà, risultante da un complesso di coefficienti, da un coefficiente solo » (356);

c) e l'accusa che il positivismo non ha « il privilegio di procurare alla scienza dei dati sicuri e non riformabili ulteriormente » (356) cioè l'accusa d' instabilità e di variabilità.

Quanto alla prima l'Ardigò, il quale pure ha criticato il noumeno kantiano e l' inconoscibile spenceriano e scrive a poche pagine di distanza che la psicologia è oggi « libera dal pregiudizio del noumeno », (360) ammette che esista questo « fondo ultimo » o questa « ragione ultima » delle cose, e che esista anche « la causa e la essenza prima. » Soltanto tutte queste belle cose resteranno sempre « un *mistero* » (355).

Ma non è quello che dicevano precisamente il Kant e lo Spencer? Anch' essi non ammettevano questo *fondo* misterioso, *primo* o *ultimo* che sia, il quale mai si svelerà all' intelligenza umana? Se il positivismo di buona qualità ha avuto un merito è stato precisamente quello di affermare non l'*impossibilità di certe risposte* ma l'*inconcepibilità di certe domande*. Quando il Comte scriveva: « il faut se *borner* à la recherche des uniformités des phènomènes » egli portava già in germe tutto l'apriorismo ch' è venuto dopo, perchè delle *bornes* presuppongono sempre qualcosa al di là di loro e che non si può conoscere. L'Ardigò, invece di essere più radicalmente positivista su questo punto, come pure aveva accennato combattendo il Kant e lo Spencer, non è ancora saputo uscire per suo conto da quella ridicola posizione che rimprovera agli altri e per difendere il positivismo, dottrina filosofica generale, va a tirar fuori le scoperte delle scienze particolari. Giacchè quali sono le scoperte « importantissime » della *filosofia* positiva?

Quanto all'accusa di monismo l'Ardigò risponde in un modo curioso, confermandola e ripetendola. Almeno così capisco da quel che segue: « La scienza procede scrupolosamente coll'analisi del singolo fatto, del quale prima possa impossessarsi, e della legge particolare che lo riguardi. Se poi le si presenta il destro, procede allo stesso modo con un' altra particolarità. E così via sempre, da semplice a semplice. E non c' è altra via per accertarsi di ciò che possa affermarsi. Non è mica quindi il semplicismo della ricerca, che sia da condannare, che anzi è da esigersi. Il semplicismo da condannare è solo quello dei saputelli, i quali, venuti alla conoscenza di un vero particolare, con questo si argomentano di spiegare la stessa infinità delle cose » (356). Da tutto ciò si imparano due cose molto importanti: che ci può essere conoscenza del *singolo*, da *semplice a semplice* e che i monisti, tra i quali è l'Ardigò, sono dei *saputelli*. Molti rallegramenti per la spontanea confessione!

A questa questione del monismo è attaccata quella dell' « identificazione del fisico col morale » (358) la quale è data, dice l'Ardigò « dalla osservazione e dall'esperimento » (!) Ma non è vero, continua l' illustre uomo, che tutto l'essere si riduca alla materia. « Il dato fisico è *parallelo* al morale; questo al fisico » (358). Dunque il solito parallelismo che non spiega nulla? Nossignori. C' è qualcosa « che viene in ultimo a manifestarsi sotto l' una forma e sotto l' altra » (358) cioè qualcosa che si manifesta come spirito e come materia, che sovrasta allo spirito e alla materia. Ed eccoci di nuovo al monismo più sfacciato, rieccoci all' « atavistica » sostanza di Spinosa, o al « romantico » Assoluto di Schelling.

E veniamo all' ultima accusa, a quella che nel positivismo si disdicono spesso dottrine prima avanzate. L'Ardigò trova, per rispondere, due scuse: che lo stesso accade anche per le scienze naturali, e che il positivismo non è responsabile delle « elucubrazioni » di chi si professa filosofo positivista (357).

Le due scuse sono, come ognun vede, due ferite all'amor proprio del positivismo. I positivisti hanno voluto bandire la metafisica per la sua *mutabilità* e si son voluti accostare alle scienze naturali per la loro *stabilità*. Oggi un capo di positivisti viene a confessarci che anche le scienze son variabili e che perciò anche la filosofia che se ne trae è variabile. E dov' è allora quel carattere di cosa *sicura* e *definitiva* che voi prometteste alla filosofia? Se non esiste neppur quello perchè rinunziare alla metafisica la quale, almeno, è tanto più piacevole?

E per quale ragione il positivismo non è i « positivisti » Dove risiede mai questa filosofia misteriosa che vive al di fuori di chi la costituisce? Filosofia positiva è, credo, quella che si ricava da ciò che i positivisti hanno di comune ed é appunto verso questi caratteri comuni che la maggior parte delle nostre critiche son rivolte. Comprendo che si sacrifichi un individuo a un gruppo ma si dovrà sacrificare tutto il gruppo, il positivismo, a quello che sostiene, per esempio, il professore Ardigò?

Il quale afferma visibilmente di sè ch' è riuscito « colla severa e perdurante disciplina della logica a svestirsi interamente delle ubbie suggestionate dalle vecchie e tradizionali dell'ambiente » (361). Ma se io posso ammettere che egli abbia gettate via certe ubbie per fare il posto a certe altre non sono abbastanza convinto della sua familiarità colla logica e queste sue risposte ce lo mostrano qual' è sempre stato: cattivo ragionatore e cattivo espositore. Ma siccome l'Ardigò è amico dell'esperienza voglio portarne le prove. Ecco dunque com'egli pensa: la elettricità non è « altro che un ritmo vibratorio *speciale* e *analogo perciò* all'essere di tutte le altre forze fisiche *congeneri* » (357). Ed ecco come spiega: « La trascendenza quindi fra la sostanzialità autosintetica (psichica) e la eterosintetica (somatica) non è altro che il differenziarsi nella medesima psiche del gruppo delle fenomenalità delle sensazioni interne dal gruppo delle fenomenalità delle sensazioni esterne » (331). E guai a dire che Roberto Ardigò, che non sa nè pensare nè scrivere, non è il « principe dei moderni filosofi italiani »!

Il Prof. Giuseppe Tarozzi non risponde al *Leonardo* ma risponde a me, che mandai da Ginevra, a un giornale di Roma, una breve corrispondenza sul 2° Congresso Internazionale di Filosofia. In un articolo comparso nella vecchia *Nuova Antologia* del 1° novembre 1904 egli si duole, come il suo glorioso e venerato maestro, di quello che si dice *tramonto del positivismo* e si studia di persuadere, non tanto gli altri quanto sé stesso, che il tramonto è ancora lontano e che i corvi o i falchi del malaugurio hanno torto.

Il Tarozzi non è uso a risparmiar le parole ma questa volta, con parchezza insolita, riesce a dire in sette grandi pagine (108-115) ciò che crede di dover dire in sua difesa e in difesa dei suoi compagni. Ed è questo: che il Congresso di Ginevra si è occupato sopratutto delle questioni che riguardano la scienza, e che la filosofia della scienza è stata iniziata dal positivismo e non va contro di lui. Il problema scientifico di domani sarà quello della *previsione* e su questo il positivismo « sarà sempre ben armato » (115).

Intendiamoci dunque, ancora una volta. Dire che una certa cosa è stata originata da un'altra non significa provare la concordia delle due cose. Molte volte i padri non hanno peggiori nemici dei figli. Accade anzi che i germi della dissoluzione si trovino quasi sempre *dentro* le cose che verranno dissolte ed è un fatto frequentissimo nella storia della filosofia (ad es. il materialismo sorto dalla sinistra hegeliana ecc.). Perciò non c'è niente di strano che la filosofia della scienza, anche se veramente è nata nel positivismo, gli si rivolti contro a distruggerlo.

Che questo sia vero bastano a dimostrarlo tutti i lavori e gli indirizzi più recenti in fatto di dottrine della scienza e spero che sarà inutile citare al Tarozzi, professore d' Università, i nomi di Hemholtz, Hertz, Kirchoff, Mach, Cornelius, Kleinpeter per la Germania; di Stallo, Clifford, Pearson, Schiller, Dewey per i paesi anglosassoni; di Duhem, Poincaré, Milhaud, Les Roy, Wilbois per la Francia. Tutti questi scienziati e filosofi hanno dimostrato, contro l'obiettivismo *naïf* del mono-materio-evoluzio-positivismo, i caratteri di personalità, di transitorietà, di convenzionalità e comodità delle scienze, e perciò, di riflesso, spingendo alle conseguenze ultime l' empirismo fenomenista della scuola inglese, hanno spazzato via i romanzetti monisti, darwinisti e progressisti così comuni nella letteratura positivista e fatti, direbbe il Brewster, *for idiotizing the people*.

E dopo questo il Prof. Tarozzi si armi pure per combattere attorno alla previsione. Il sottoscritto ha già fatto da tre anni un lavoro sulla teoria della previsione e in questo fascicolo del *Leonardo* si legge un inno all' ultimo profeta del Prometismo. Come vede, l' illustre professore, noi siamo pronti a tutti i combattimenti ch' egli può immaginare e stia sicuro che le nostre vittorie, se ce ne saranno, non saranno vittorie positiviste. Questa è, in questo momento, la più cara delle nostre previsioni.

Gian Falco.

Per un editore.

L'editore è il mezzano intellettuale del pubblico. Ma è anche il mezzano della gloria per lo scrittore. E questa sua doppia qualità di trafficante si riflette duramente e sui gusti del pubblico, e sulla gloria degli scrittori.

Tornano alla moda i romanzi storici? si dà la stura ai Sienkiewicz; piacciono le bambolerie cristianeggianti? si stampa Tolstoi; « vanno » le letterature decadenti, che ornano preziosamente di monili vecchie carogne puzzolenti d'animali? si danno alla luce i versi liberi. E così via.

Sicchè ogni nome di grande editore è legato alle mode del suo tempo. Il Lemerre ai Parnassiani; il Mercure ai Decadenti; Zanichelli a Carducci; Treves a d'Annunzio.

Tutti hanno il loro articolo e gli batton la gran cassa; e di qui nasce che gli editori hanno riviste dove abbondano i soffietti pei libri di loro edizione; di qui la loro influenza spesso stagnante sui gusti del pubblico.

Il rinnovarsi di certe idee, il prender piede di nuovi modi di sentire il mondo, e anche — talvolta soprattutto — il modo nuovo di dir vecchie cose, può essere la rovina economica di un editore, che non avendo saputo impadronirsi a tempo della « novità » ne teme la concorrenza, ed ha tutto l'interesse a far sì che se ne taccia — o che la si combatta Molte polemiche letterarie non hanno altra origine che il « dare e avere » di qualche libraio; e la fortuna di molti libri dipende dal grosso numero di copie che deve smerciare qualche editore.

Alcune volte questi malanni sono ricompensati con dei meriti — come quando gli editori rinnovano il campo intellettuale d'un paese; ed è la stessa cosa che accade a certi puritani inglesi, che esportando dei bei carichi di oppio in China, correggono questa corruzione con un buon carico di Bibbie e di Cristi, naturalmente venduti col 25 per cento di guadagno.

Una storia degli editori sarebbe molto importante per la storia delle idee di un paese; giacchè ben spesso il denaro è tutto, quando si tratta di diffusione e di mutamento di idee: nulla è così pigro come il pensiero della media umana.

Ora, in questo mondo della cassetta e del successo, in cui la grandezza è misurata dalla tiratura d'un libro, in cui ogni editore è un piaggiatore delle perturbazioni sessuali e intellettuali del pubblico, ho scoperto, per quanto sembri impossibile, un editore che vuole formare lui il pubblico, invece di esserne formato.

Si tratta di Eugenio Diederichs (*Eugen Diederichs, Jena in Thüringen, Verlagskatalog*, pag. 92, senza data) che ci parla dell'opera sua dando alla luce un magnifico catalogo, illustrato da ritratti d'autori, da incisioni di libri, da articoli sopra le varie serie delle sue edizioni.

Questa fenice degli editori, si è proposto un ideale nazionale, anzi, nazionalista: quello di erigere il monumento librario della coltura tedesca. Ma l'ispirazione sua è italiana. La sua casa ebbe principio in Firenze nel 1896, e porta perciò come insegna il Marzocco; ma — come ci dice il Diederichs con un linguaggio ignoto agli editori comuni, semplici strozzini di intelligenze — « il vero luogo di nascita della casa editrice, è il tempio Malatestiano di Rimini, dove la concezione umanistica della vita ha mutato nel modo più energico la dottrina cristiana in un culto del bello e dell'amore. » Ora essa si trova in Jena, simbolico millenario centro spirituale della Germania, al quale si collegano tutti i movimenti della coltura tedesca sia il fiorire dell'Età dei Cantori, sia la Riforma, sia la rivolta dei contadini, sia l'epoca classica della letteratura tedesca, sia il problema educativo con Salzmann e Froebel.

Di là il Diederichs si propone di combattere l'agghiacciamento della vita religiosa, e di restaurare il legame con la vita, e il dominio delle idee, perso dalla scienza e dalla scuola, ridotta questa ad una uccisione delle forze istintive del fanciullo.

Perciò egli ha fatto rivivere in nobili edizioni, illustrate con amore da nobili artefici, care all'occhio, la coltura greca (traduzioni di Platone, di Plotino, di Epitteto, di Marco Aurelio; opere di Gomperz e di Walter Pater); — la coltura della Rinascita (Pico della Mirandola, Giordano Bruno, Pascal, Leonardo da Vinci, Castiglione per i Latini — Paracelso, Erasmo per i Germani) — la mistica tedesca (sezione assai importante con le gemme di maestro Eckehart, di Giovanni Tauler, di Enrico Suso, di Giovanni Böhme, di Amos Comenius) — gli educatori della coltura tedesca (scelta di frammenti di Herder, Schlegel, Fichte, Schiller, Hamann, Winckelmann, Görres, Pestalozzi, Schelling, etc.) — i romantici tedeschi (magnifiche edizioni di Novalis, Hölderlin, Brentano, Tieck, Wackenroder, Schleiermacher, Goethe, Schiller etc.) — coltura filosofica moderna (dove, con orrore dei filosofi officiali troverete Maeterlinck vicino ad Hegel — la coltura religiosa, opere di Bourcs, Kalthoff, Tolstoi, Emerson, Walt Whitman etc.) — la cultura artistica (Ruskin, Taine) — la letteratura moderna mondiale (Rossetti, Browning, Andreieff, Jacobsen, Stendhal, Tchekoff, Gorki).

Questa semplice scelta di nomi basterà a dimostrare la enorme differenza che passa fra il Diederichs e gli altri editori in genere. Invece di un uomo di affari si trova un artista, che si preoccupa con ragione della coltura del libro e della sua bellezza; giacchè è probabile che ogni grande epoca si manifesti non solo ne'suoi monumenti architettonici, pittorici, musicali — ma anche nella forma dei suoi libri; ed Eugenio Diederichs avrà fatto molto per noi se non passeremo alle età future rappresentati dai borghesi volumi francesi a 3 franchi e 50 centesimi, o dalle edizioni economiche dove si mette in picciola moneta il sapere democratico.

G. IL S.

TRUCIOLI

— Da tre mesi esce a Firenze una rivista scritta in francese e destinata a far conoscere le cose italiane nel settentrione e le cose settentrionali in Italia. Si chiama *Revue du Nord* ed ha per redattore capo il nostro amicissimo GIUSEPPE VANNICOLA, l'autore di quella *Sonata Patetica* di cui abbiamo già parlato ai lettori del *Leonardo*. È inutile dire quanto la *Revue du Nord* ci sia simpatica — e per lo scopo ch'è quello d'allungare la vista dei nostri compaesani per far loro vedere e capire cose che non sanno e non intendono — e per il suo spirito tra poetico e ironico, tra informatore e polemico che non è comune fra noi. Notiamo, tra gli altri articoli, quelli di Giovanni Papini (*L'Italie et l'âme romantique, Le Russe à moi*) e di Giuseppe Prezzolini (*Novalis*), due persone che certe volte vanno d'accordo con Gian Falco e Giuliano il Sofista.

— Il *Leonardo* che cerca di mettere alla gogna le viltà accademiche, e di parlare con entusiasmo, e con pazzia se occorre, d'ogni sforzo nobile e giovanile, per il primo, crediamo, in Italia, indica la rivista polacca *Sztuka* (l'Arte), fatta con anima libera ed aperta a tutte le manifestazioni moderne universali del bello. Il numero settimo, dedicato a Chopin, è ornato di riproduzioni delle opere di Gwozdecki e Nadelman, dopo concorso per disegni inspirati alla musica del sognatore polacco. V'è inoltre un ritratto poco conosciuto di Chopin dovuto a Delacroix; un disegno di A. Beardsley, il noto illustratore inglese; un basso rilievo di Biegas; una pittura di Pilichowski. Articoli dell'esteta Mauclair su Cesare Frank; di A. Bazler sul disegnatore Beardsley; e di A. Potocki sui vincitori del concorso.

La rivista scritta in polacco, elegantemente stampata, esce ogni mese, dall'aprile del 1904, in Parigi (rue de Seine, 72).

— Al prossimo numero dobbiamo rimandare molta materia: saggi su Villari, Barzellotti, Negri, Chiappelli, di G. il S. e di G. F.: la risposta a Calderoni; *Sant'Agostino* di ROCCO GHINART; *La filosofia di Marx*, del D.r OTTO EFFERTZ.

TORQUATO PAOLETTI, Gerente responsabile.

Stabilimento tipografico della Biblioteca di cultura liberale